Alejandro Moreno Olmedo

El aro y la trama

epistemé, Modernidad y Pueblo

El aro y la trama

epistemé, Modernidad y Pueblo

Alejandro Moreno Olmedo

COLECCION CONVIVIUM

Dirigida por el Centro de Investigaciones Populares

1

Alejandro Moreno Olmedo

EL ARO Y LA TRAMA

Episteme, Modernidad y Pueblo

C I P
CARACAS

Segunda edición: Octubre 1995

Edita: Centro de Investigaciones Populares.(CIP)
Caracas-Venezuela

Auspiciado por el Ministerio de la Familia

ISBN: 980-07-2750-7

Portada: Theowald D'Aragofiol

Diagramación: Alexander Campos

Impresión: Editorial Texto. Tlf.:91.14.44 Caracas.

Pedidos: Tlf.:237.04.93 y Fax:237.94.10

A la gente de mi barrio y
a la memoria de Ignacio Martín-Baró,
pueblo latinoamericano hasta en la
muerte

PROLOGO A LA SEGUNDA EDICION

La primera edición de esta obra se agotó en un año y medio. Bastante rápido si se considera que ha circulado sólo en Venezuela y si además se tiene en cuenta la dificultad del tema y lo reducido del número de lectores posibles para asuntos de esta clase.

Su éxito, sin embargo, hay que medirlo sobre todo por los numerosos cursos de que ha sido objeto en muchas universidades, por las acaloradas discusiones que sucita la exposición de sus ideas, por las nuevas orientaciones que aporta a la investigación social y, principalmente, por los horizontes que abre a quienes trabajan en el medio popular.

Con satisfacción, pues, damos a la luz esta nueva edición, corregida de los errores e imperfecciones de la primera y mejorada con el aporte de los trabajos que su autor siguió produciendo después de la primera publicación.

Excepto en el cap. IX, el texto no ha sido modificado. Los nuevos aportes se han ubicado en algunas notas que se añaden a las que aparecen en la edición original.

El capítulo noveno ha sido ampliado en unas veinte páginas con extractos de los nuevos trabajos incluidos en el texto y sus correspondientes notas.

Se han añadido, finalmente dos índices, uno de autores y otro de temas, con los que se facilita la consulta.

Las fuentes de los principales añadidos están en las siguientes producciones del autor:

-La Psicología Comunitaria en la Realidad Popular Venezolana.
-El Modo de Ser del Venezolano.
-Homo convivalis y Medicina Social.
-La Familia como Horizonte Epistemológico.
-La Pareja en la Estructura de la Familia Popular Venezolana.
-La Familia: Aportes desde la Antropología.
-¿Padre y Madre?
-De la Matrisocialidad a la Matrirrelacionalidad.

Esperamos que esta nueva edición tenga mejor acogida aún que la primera.

Los Editores

INTRODUCCION

Quid est cor meum nisi cor humanum?
¿Qué otra cosa puede ser mi corazón
sino un corazón de hombre?

(San Agustín)

El poema exige aprehender el sentido en una gota,
internarse en el universo de los otros,
redescubrir un mundo propio, a veces recubierto
por el musgo.
El problema mayor es su lectura.

(Carlos Moneta)

Una mañana de domingo —septiembre 1981— fui llamado a decir una misa en un barrio marginal de Petare, cuyo nombre me reservo.

No había templo; la misa se decía en el patio de la escuela.

Esa mañana comenzó este trabajo. Entonces yo no lo sabía.

Mi presencia para el culto se convirtió en seguida en una permanencia de toda la jornada dominical. Luego se añadió el sábado y, poco después, todas las noches de la semana y los días de vacación.

Al año adquirí una casita de bloques sin frisar, como la mayoría del barrio, en el que, no obstante, quedan todavía muchos ranchos.

Como yo estaba solo y la casa, en su estrechez, permitía la habitación de alguno más, la compartí con una pareja recién formada y que no tenía donde vivir.

Una noche de agosto de 1990 la riada se la llevó. Fuimos unos damnificados más. La experiencia —no deseo dramatizar, pero es realmente muy dura— que me faltaba.

Vivo la vida del barrio. Durante el día, como cualquier trabajador, salgo para mi trabajo. Por las noches y los días libres convivimos.

No es éste mi primer contacto con los habitantes de un barrio marginal. Desde hace muchos años he desarrollado mis actividades

educativas entre jóvenes de los sectores populares. Sí es, sin embargo, la primera, y creo que la definitiva, experiencia de inserción plena en su vida.

Inserto allí comparto toda la circunstancia de la comunidad, desde la vida familiar hasta las preocupaciones y luchas por organizarse, mejorar, defenderse de policías y delincuentes, eludir la recluta, conseguir trabajo, presionar para que nos manden el agua...

Con ellos me he enterrado hasta la cintura en el barro arrastrado por las lluvias, he perdido mi carro llevado por la corriente, he participado en asambleas, deportes, diversiones, fiestas, velorios, protestas, en fin, todo el mundo de vida de una comunidad marginal.

En un principio mi intención no fue de ningún modo científica. La labor investigadora surgió, por cierto muy pronto, exigida por la misma experiencia que vivo. Así, junto con la vida, se ha ido produciendo un proceso de reflexión sobre la vivencia[1].

---

[1] "La implicación y la complejidad estaban ahí y con ellos había que contar. Se destacan así como dos primeros hitos, dos marcas-guías del proceso investigativo. A lo largo del mismo irán apareciendo otras. Cada marca-guía orienta unos pasos; al aparecer una nueva, el proceso se reestructura, en cuanto ilumina el camino recorrido bajo la orientación de las guías precedentes y lo rehace, con lo que se modifican las guías anteriores y se reorienta el próximo recorrido.

"A partir de los primeros datos-marcas-guías se plantea el problema de cómo trabajarlos. Problema de método. Era evidente que los métodos tradicionales no se adecuaban a la realidad que estaba viviendo-investigando, pues habían sido pensados en términos de distancia objetiva. La implicación y complejidad necesariamente habían de formar parte intrínseca del método apto para los hechos.

"Las nuevas orientaciones metodológicas ofrecían algunas perspectivas: investigación-acción, investigación-acción participativa, enfoque etnográfico, enfoque biográfico, análisis de la vida cotidiana, etc. Sin descartar ninguna de ellas, pero manteniéndolas sólo como referencias indicadoras y sin adscribirme estrictamente a ninguna, opté por dos vías metodológicas: el registro sistemático de la experiencia y las Historias de Vida.

"Mi registro sistemático de la experiencia consistió, y consiste, en un trabajo permanente de análisis reflexivo sobre lo vivido tanto por la gente de la comunidad como por mí mismo, ocasionalmente puesto por escrito pero no siempre ni necesariamente. Toda la vida se convierte así en fuente de elaboración reflexiva. Análogo pero no igual a un diario de campo. No igual porque no es registro de datos pues no importa lo que se ha registrado sino lo que se está registrando dado que el trabajo está en permanente proceso de cambio. Por otra parte, los datos no

Comencé a tomar notas, a registrar por escrito lo que me parecía relevante. Mis lecturas empezaron a orientarse por los rumbos teóricos y metodológicos que se relacionaban con lo que estaba viviendo. A la larga, hube de recordar el verso de S. Juan de la Cruz: "no saben decirme lo que quiero".

La experiencia, mi formación y mi trabajo de psicólogo y educador, me pusieron muy pronto en primer plano un tema que se me planteó como central: los vínculos afectivos.

Se me hizo evidente que las relaciones afectivas, tanto en el seno familiar como en la estructuración social de la comunidad, en sus formas de agrupación, en la manera de manejar los intercambios, etc., jugaban un papel central, y por otra parte peculiar, esto es, muy distinto de lo que la literatura presenta como establecido.

Extendí mi campo a otros barrios, a las familias de origen, en los centros rurales del interior, de algunos de los personajes del mío, y el tema de los vínculos afectivos fue adquiriendo una cierta organicidad.

La búsqueda del método fue una aventura que me introdujo en un camino por el que llegué a donde nunca pensé llegar. Ningún método disponible resultaba compatible con mi experiencia viva. Entonces yo no sabía realmente por qué.

Ferrarotti (1981) me abrió una puerta. Creo que he ido mucho más allá de lo que él propone.

Comencé a trabajar reuniendo historias de vida de gente del barrio y de otros ambientes populares en Caracas y en el interior. Buscaba en ellas la estructura de los vínculos afectivos en su idiosincrasia subjetiva, tal como son vividos en la concreción de los sujetos.

Mientras llevaba a cabo este trabajo, resonaban constantemente en mis oídos, y me cuestionaban, tres afirmaciones de Ferrarotti en su obra: que la historia de vida ha de verse "como **contracción auricular** de lo social en lo individual, de lo nomotético en lo idiográfico" (p. 4),

---

son propiamente datos; no están dados sino que se están dando en la vida y en la reflexión. La vida los rehace y la reflexión los recomprende siempre en movimiento. El registro es así, ya de partida, una actividad hermenéutica, en la vida más que sobre la vida". (Moreno A. 1995a).

que el método biográfico lleva inherente una "apuesta —*scommessa*— epistemológica" (p.91) y que "debemos llevar al corazón mismo del método biográfico los materiales primarios y su subjetividad explosiva" (p. 40).

Pronto comprendí que, para Ferrarotti, la apuesta epistemológica no iba más allá de apostar por el sujeto singular y su esencia cualitativa contra el esfuerzo de "reintegrar la biografía al redil epistemológico de las ciencias de la naturaleza" (Id.), a la objetividad de los datos, y contra la búsqueda, en ella, de lo general sobre "lo particular, lo específico, lo único". La reivindicación del individuo es un tema central en sus obras posteriores[2].

A mí se me plantea una apuesta epistemológica mucho más radical.

Sumergirse en la vida total de una comunidad humana y ciertamente extraña, aunque ilusoriamente conocida, genera vivencias y problemas sorprendentes y convulsionantes que obligan a replantearse desde la más profunda entraña lo que uno quizás había cuestionado en teoría y lo que nunca había pensado cuestionar.

---

[2] Véase: "Una Teologia per Atei" (1984), "La Storia e il Quotidiano" (1986), "Il Ricordo e la Temporalita" (1987).

"Para las Historias de Vida me orienté al principio por Franco Ferrarotti, pues me parecía el autor que llevaba el enfoque a su límite, lo negaba como método y lo planteaba como "apuesta epistemológica", como reto a la manera de conocer en ciencias sociales. La práctica me llevó pronto a comprender que las historias de vida son un vivido en la implicación relacionalafectivay que más que dato, son una práctica de la relación afectiva implicada no sólo entre el narrador de la historia y quien la registra sino en la vida de toda la comunidad que está presente en ambos y en la relación en la que ambos se sitúan. Sin la convivencia antes, durante y después, las historias de vida carecen de su sentido más profundo. En realidad siempre se están elaborando y son coelaboradas. Por eso en cada historia de vida está toda la comunidad tal como vive su pasado y su presente, y tal como proyecta su futuro.

"Registro e historias de vida se interfieren en cuanto las historias de vida son registradas y el registro en proceso, no acumulado, está también en quien narra dado que el registro modifica permanentemente al investigador y esta modificiación es comunicada en todo el transcurrir de la convivencia.

"La investigación se convierte así en un proceso fluido, de gran dinamicidad, que siempre está pasando y se está rehaciendo." (Moreno A., idem)

Al principio el nuevo mundo parece distinto pero asequible. Luego emergen con fuerza las dificultades en la comunicación. Atribuirlas al lenguaje pronto se descubre como ilusión. Poco a poco se va entrando en la duda y la confusión. La realidad cotidiana parece una excavadora implacable que sin ninguna misericordia va dejando al aire las raíces. No es posible cerrar los ojos. Las raíces están ahí y con esas raíces el árbol no puede ser otro.

Este trabajo es el producto de la reflexión aplicada a la experiencia vivida en una comunidad de barrio caraqueño en la que la vida se me convirtió en pregunta, la pregunta en investigación y la investigación en cuestionamiento radical, en preocupación filosófica. No he seguido este orden. El orden está aquí sólo porque no hay comunicación intelectual en el desorden. El proceso real ha sido confuso, en el que todo se ha ido presentando a la vez y en mezcla. Así es la vida[3].

---

[3] "¿De dónde partir, entonces? No doy normas. Es posible que no pueda delinearse un método. Puedo decir de dónde he partido yo y qué me ha sucedido.

"Partí de mi mundo y de mi episteme. Ahora lo se; entonces no lo sabía. No sabía ni siquiera que tenía un mundo y una episteme. Probablemente no pensaba que existieran mundos sino que el mío era simplemente el mundo.

"Primer paso: acercamiento. No un acercamiento cualquiera, sino un acercamiento pastoral, con una actitud pastoral más o menos al día: liberacionista, abierta, promocional, integral y, por supuesto, cristiano-católica.

"Segundo paso: inserción. Se dio como una exigencia de la pastoral misma. Una inserción que cada día se fue haciendo más radical o más profunda o más inserciente. Acabó siendo vivir con gente del pueblo en la misma casa, en los mismos temas, en las mismas acciones, en las mismas carencias, en las mismas angustias, en todo lo vivible.

"Consecuencia del segundo paso: desconcierto. Primero fue la sospecha sobre la comunciación. ¿Hay comunicación entre nosotros? ¿Realmente los entiendo o solamente creo que los entiendo? ¿Realmente me entienden o ellos también creen que me entienden? Luego fue la sospecha total y la total inseguridad. No estar seguro de nada, no saber realmente nada, ni de ellos, ni de mí mismo.

"Tercer paso: sospecha de la otredad. Conocen de otra manera, piensan de otra manera, sienten de otra manera, se relacionan de otra manera. Viven en otro mundo.

"Cuarto paso: intento, fallido, de negar la otredad. No es otro mundo, es

La necesidad de encontrar sentido a lo que era una praxis vivida, me llevó a plantearme la investigación sobre aquello que constituye el ámbito cotidiano de la vida en el barrio.

Era necesaria una reflexión que sacara a la luz las raíces ocultas que daban vida a métodos y teorías y ver si era posible reconstruirlas.

Las Historias de Vida, situadas en el marco de mi experiencia cotidiana, si por una parte me llevaban a comprender la trama de la afectividad popular, como expongo en el capítulo IX, por otra me revelaban las insospechadas raíces del mundo que les daba vida y las del mío.

Comprendí, entonces, cuál era el abismo que separaba mi ciencia y mis métodos de la realidad a la que con ellos pretendía llegar. Ni las reformas cualitativas, ni los cambios de paradigma, tipo Capra

---

sólo un mundo muy diferente del mío, pero en algo ambos mundos coinciden. Fracaso.

"Cuarto paso: Hermenéutica. No hermenéutica del lenguaje ni de la cultura. Hermenéutica de la cotidianidad vivida, de la vida viviente cotidiana.

"Quinto paso: despojo. La acción hermenéutica del paso anterior, que no fue método, ni postura, ni actitud, ni teoría hermenéutica, sino acción, no deliberada ni pensada, praxis pura, o casi pura, se fue ejerciendo simultáneamente sobre mí y sobre el pueblo. Es ahora cuando sé que fue acción hermenéutica; no lo supe entonces. La llamo hermenéutica porque no tengo otra palabra, pero se muy bien que está lejos de Gadamer y de cualquier otro teórico de lo que en la cultura aceptada se llama hoy hermenéutica. Praxis despedazadora, desintegradora, descontructiva, cruel e implacable. Supe de mi mundo y de sus matrices y supe del mundo popular. Mi mundo se perdió por el camino.

"Sexto paso: bautismo. La inserción pasó a ser la iniciación cumplida y pertenencia. No estoy hablando de perfección. No sé cuán perfecta es la iniciación ni tampoco me importa mucho saberlo.

"Séptimo paso: elaboración intelectual consciente. En eso estoy. ¿Estos pasos, son realmente pasos? No. Más bien, experiencias vividas simultáneamente, por un largo tiempo en una totalidad confusa y, poco a poco, cada vez más integrada. Es ahora cuando para hacerme entender, las organizo en una secuencia" (Moreno, A., 1994a).

(1985)[4] o de M. Martínez (1989), ni las apuestas epistemológicas de Ferrarotti, tendían un puente sobre él.

Por esta vía llegué a pensar que necesitaba replantear las bases del conocimiento científico para encontrar caminos teóricos y metodológicos que me permitieran elaborar un discurso en el que la realidad popular se expresara en una simbolización que emanara de su propia entraña y no de una entraña externa.

La discusión actual sobre los paradigmas me indicó una pista, pero pronto se me reveló como insuficiente, puesto que dicha discusión gira siempre dentro del mismo campo de significaciones del mundo externo al pueblo.

El análisis epistemológico de Foucault me llevó a sospechar de una episteme más allá de la que él postula, más abarcante y de otra condición.

Surge así el primer capítulo de este estudio como un intento de aferrar y revelar la episteme-madre, la matriz generante del conocer en el que un mundo conoce ya desde que existe como tal mundo.

A partir de él comienza un largo camino que es al mismo tiempo anamnesis hermenéutica personal y cultural, historia del pensar occidental en la que desnudo mi propio pensar, me reconozco y, así, me libero. Al final, me queda abierta la posibilidad de optar.

Este recorrido conforma la parte más dilatada de mi estudio, del cap. II al cap. VII: la conformación y evolución de la episteme moderna.

El cap. II viene a ser el pórtico para los siguientes. Cumple una doble función: ejemplarizar en una episteme concreta el desarrollo teórico del primero y situar epistémicamente el lecho originario en el que la modernidad surge como una planta extraña.

Con el cap. III se entra ya de lleno en el templo de la modernidad: su origen y sus primeros discursos.

El cap. IV desarrolla la epifanía de la modernidad en el discurso totalizante de la época: el discurso religioso. La modernidad lo reelabora y lo liquida como totalidad discursiva al mismo tiempo que invade el campo del sujeto.

---

[4] "Paso del paradigma mecanicista al paradigma Ecológico" (p.483). Véanse los puntos: I.1: Cambio de Rumbo y VI.12: La Transición a la era Solar.

En el cap. V expongo la revelación laica de la modernidad: la filosofía, la ciencia, la socialidad. Su última parte abre el acceso al cap. VI cuyo tema es la condición del hombre conocido desde la episteme moderna.

El cap. VII cierra este recorrido con un análisis de la crisis de la modernidad tal como aparentemente se presenta en la postmodernidad actual.

Los capítulos VIII, IX y X presentan las propuestas alternativas.

El VIII trata del esfuerzo europeo por pensar desde fuera de la modernidad y elaborar un modo de conocer radicalmente distinto ya sea sobre bases populares, ya sobre la sabiduría bíblica, o, finalmente, sobre los orígenes ancestrales de la cultura occidental.

Los dos últimos capítulos están dedicados a sustentar la tesis de que existe una episteme popular en América Latina, y Venezuela, distinta de, y externa a la modernidad, a partir de un mundo de vida propio —el IX— y con una estructura y componentes que la identifican como otra —el X—.

Al final de este proceso de despojamiento y apertura se me hace ineludible optar por la episteme del pueblo desde una decisión conscientemente ética.

Seguir en la opción epistémica por la modernidad es optar, sin remedio, por la dominación.

Optar por la episteme del pueblo es optar por las personas. Y ellas son **el valor**. Sólo las personas son la a-dominación. No pienso como proyecto, en principio, la liberación sino más allá: la disolución de la dominación. Desde el pueblo se abre un camino; desde la modernidad no hay caminos.

No proclamo la muerte de la modernidad. Quizás está llegando a sus últimos confines, pero está viva.

Proclamo la posibilidad de lo otro, en la afirmación del Otro.

Desde aquí se abre otro horizonte al conocimiento. Todo por hacer.

Si la modernidad está viva, nuestro pueblo también. Quinientos años viviendo más allá de los márgenes fijados por el dominador y proclamados como el límite entre humanidad y barbarie.

He aquí que los bárbaros proclaman su derecho a ser bárbaros, sin la pretensión de barbarizar a nadie. El paso de la resistencia[5] a la afirmación.

Escribo esto bajo el impacto del 4 de febrero. Desde 1989, algo se mueve en Venezuela que, no se olvide, ha marcado muchas pautas en América. Movimientos en las profundidades extra-modernas.

Rumor de barbarie para la razón moderna.

La vista, que ha fijado las líneas del horizonte, visualiza el rumor como ondas representables en gráficos y explicables en cantidad. Está en la mira de los fusiles. No existen oídos para escuchar voces en lugar de ver tumultos.

El pueblo reconoce sus propias voces y escucha posibilidades. Espera. Su esperar es visto como fatalismo y pasividad.

La espera-esperante no se ve; hay que escucharla. Pero como toda voz, exige una respuesta; la modernidad que no entiende de responsabilidades, de respuestas en raíz, sino de acciones producidas y de-ducidas —desde sí y hacia sí—, elude la voz convirtiéndola en ruido.

Cayó el socialismo real; queda la democracia real, la "cracia" del "demo" moderno.

El otro "demo" todavía no ha producido su "demo-cracia". La real, en lo profundo, no le importa. Espera la suya y comprende que no llegará de la mano de los que no le pertenecen. Está abierto al riesgo. Quinientos años. La dominación ha cambiado pero no da signos de muerte. No se suicidará.

Nuestro pueblo espera y habla. También actúa, pero no por pla-nificación sino por con-unión. La comunión no se fabrica, como la planificación, no se hace; surge, nace, se da. Por eso no es pre-visible. Sorprende al que sólo sabe ver.

El presente trabajo, elaborado en mi intención desde la vida del pueblo, intenta traducir al lenguaje académico lo vivido en su seno y su fuerza transformadora, pero, sin duda, es balbuciente.

Toda investigación, toda elaboración sobre algo, todo discurso, es, al fin y al cabo, falso. Lo verdadero es la inmersión vital en la

---

5 Véase: Guzmán-Böckler, "Colonialismo y Revolución" (1975).

relación real. La elaboración en discurso de esa inmersión resulta empobrecedora y falseadora, aunque inevitable y útil en cuanto guía y apertura para que el destinatario entre-vea o entre-oiga.

De aquí que el primer problema serio con que he tenido que enfrentarme haya sido el lenguaje, o la lengua y su régimen lógico.

¿Cómo introducir la vida en la razón de la lengua?

Si la palabra es "esencialmente revelación de la persona" (Gevaert, 1980, p.51) entiendo a Levinas (1984,p. 103) cuando afirma: "he hecho precisamente de este **desdecir** un modo propio de filosofar".

El decir cognoscitivo, temático, científico, está siempre abocado a la necesidad de desdecirse. Hay distintas maneras de hacerlo. Una, advirtiéndoselo al lector. Otra, descoyuntando la lengua; pero una lengua totalmente descoyuntada se hace incomprensible.

He recurrido, pues, a la advertencia y al máximo permisible de descoyuntamiento: al idiotismo comprensible, al neologismo construido ex profeso, a la ruptura y conjunción de las palabras, a la métafora y a la figura literaria.

Por otra parte investigar en Venezuela tiene sus propias dificultades y más aún si ha de hacerse, no en el aislamiento de un cómodo cubículo, sino en medio del tumulto de la realidad de un barrio. No se encuentran fácilmente las obras que se desea consultar y menos en la lengua original. Algunas simplemente no existen en el país, como la edición Weimar de Lutero. Otras no son más que una ficha en el fichero de la biblioteca; otras finalmente sólo son asequibles en malas traducciones.

Pienso que si se quiere darle un nombre a este estudio habría que ubicarlo, de alguna manera, en lo que hoy se conoce como "investigación-acción" pero en un sentido quizás más radical del que tiene el término en la literatura actual. En mi caso la investigación surge de la vida más que de la acción pura y en ningún momento fue pensada y planificada como tal. Se dio como una exigencia[6].

---

[6] La insuficiencia de la investigación-acción y de la investigación-acción-participativa para dar cuenta de la forma de investigar que exige la convivencia en una comunidad popular, nos ha llevado a los integrantes del Centro de Investigaciones Populares, junto con el Centro Educativo Diocesano de Cumaná, dirigido por Abilio López, a plantearnos la necesidad de concebir un nuevo modelo de investigación que hemos llamado: "investigación con-vivida". El primero en ponerlo por escrito en un texto ha sido Abilio López en su tesis de maestría ("Los Modos del Conocer Oprimido", U.C.V., 1992): "Pero, para hacer de verdad una Investigación-Acción-Participativa, es imprescindible pasar a una convivencia investigativa, a una investigación de la Convivencia, o mejor aún, a una Investigación-Con-Vivida" (p. 29). Esta idea la retoma últimamente en ("Investigación y Conocimiento", CED, 1995). Su elaboración, sin embargo, me parece todavía insuficiente. Pienso que en mi obra, y en la experiencia del CIP y del CED, hay ya suficientes elementos para proceder a la elaboración de la "investigación convivida" como recurso metodológico autónomo de gran potencialidad heurística. Es una tarea que me propongo abordar próximamente.

Es cierto que, como dice Montes del Castillo, (1989, p.31) "la investigación-acción no constituye, hasta el momento, una estrategia de investigación compacta y definida, ni desde el punto de vista teórico ni del metodológico, ni en ciencias sociales, en general, ni en antropología en particular". Tiene, sin embargo, algunas características que la definen como tal, independientemente de la afiliación teórica de los tratadistas a una corriente determinada, sea ésta el marxismo, como en Fals Borda, sea otra.

Condición de partida es la inserción. La inserción, de todos modos, ha sido de alguna manera practicada por los antropólogos clásicos. Puede verse un ejemplo claro en M. Mead, sobre todo en sus cartas (1983). Pero la inserción clásica, por mor de una objetividad positivista, excluía precisamente la implicación del investigador en los procesos de cambio. Esta implicación es, al contrario, esencial para la investigación-acción que, cuando sigue un proyecto en un determinado sentido de transformación, es más bien definida como investigación militante (Borda, 1976).

Si la inserción es condición indispensable, es la forma del conocimiento lo más específico de la investigación-acción. Dice Fals Borda (Id. p.141): "En tales circunstancias, el conocimiento se obtiene no sólo observando los procesos sociales concretos en que se ejecuta la inserción (en un determinado sitio o coyuntura) sino actuando en ellos y militando para provocar cambios políticos, sociales y económicos en una dirección determinada. Así se adquiere una información fiel y multidimensional que se niega, por lo general, a los etnólogos clásicos,

y que sirve para estimular el esfuerzo y ganar las metas de los grupos claves".

En mi caso, la inserción se produce como consecuencia de la demanda religiosa de la comunidad puesto que la religión es parte de su cultura. En este sentido, no entro como un cuerpo extraño sino, más bien, como un cuerpo faltante que viene a cubrir un vacío. Así vengo a ser un componente especializado de la comunidad, como en otro tiempo lo fueron también el médico y el maestro que hoy trabajan en ella pero no le pertenecen.

Mi inserción, por tanto, no se ejecuta en el marco de un proyecto de investigación. La investigación se produce como exigencia de la misma acción a partir de mi necesidad de comprensión.

Como ya he descrito, la acción no es sólo, y nisiquiera preponderadamente, religiosa, sino total. Tampoco se da, de partida, un proyecto de transformación política o social preplanificado. No se afirma con esto la ausencia de todo proyecto. Hay sí un proyecto concebido en términos muy generales: acompañar a la comunidad, desde ella, en sus propios procesos de estructuración comunitaria con lo que ello implica de autoorganización y autonomía. Sin duda este proyecto, en términos generales, es político y social.

Creo que es precisamente esta postura lo que me ha permitido el cuestionamiento personal y la elaboración (entiendo que no es el caso de "obtener") de un conocimiento comprensivo de la episteme popular.

En principio, no se trata de investigar la realidad **para** transformarla, como plantea Fals Borda (1978), sino de actuar con la comunidad, en su transformación, y, en ese proceso, investigar.

1

PARA UNA DEFINICION-RE-DEFINICION DE EPISTEME

"Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur".
Quidquid cognoscitur, ad modum cognoscentis
cognoscitur.

—Sí doy —respondió don Quijote, que todo lo estaba escuchando—; cuánto más que el que está encantado, como yo, no tiene libertad para hacer de su persona lo que quisiere, porque el que le encantó le puede hacer que no se mueva de un lugar en tres siglos; y si hubiere huido, le hará volver en volandas.

(Cervantes)

PARA UN DEFINICION-RE-DEFINICION DE EPISTEME

1.- La Ciencia en Cuestión:

Lanzarse a investigar hoy, en ciencias sociales sobre todo, después que en la década de los sesenta se han replanteado en forma crítica todas las bases epistemológicas de los métodos y de la ciencia misma, hace ineludible la reflexión descarnada en torno a los fundamentos que han de soportar todo el trabajo que el investigador se dispone a efectuar.

Nos encontramos en el tiempo en que están minadas las antiguas seguridades, en que una niebla de incertidumbre borra los senderos trazados, en que se han apagado las voces de los viejos maestros, y la audacia para decidir los propios pasos ha dejado de ser una virtud o un heroísmo personal para imponerse como una exigencia de la propia tarea.

Cada paso en la búsqueda, despierta con insistencia la misma pregunta: ¿Dónde está su verdadero sentido? ¿Qué sistema de significaciones constituye el campo de verdad en cuyo seno una investigación se hace conocimiento?

En la actualidad, seguramente, ya no es el problema de la verdad el que se plantea en estas preguntas, sino el de la responsabilidad.

El investigador tiene que estar en condiciones de responder por su trabajo. No puede arrojar la carga sobre otros, sean ellos tan ilustres como Marx, Freud, Comte, Weber o Tomás de Aquino.

Otra vez, como en tiempos de Lope de Vega o de Descartes, hay que encerrar con llave a los clásicos y, si acaso, escuchar apenas sus ahogados gritos. Ellos no pueden avalar el propio camino. Nosotros mismos tenemos que dar razón de nuestro hacer. Se tomarán de uno u otro sugerencias, incitaciones, concordancias y, quizás, sobre todo, compañía, pero se impone el coraje del riesgo y la honestidad. Pasó el tiempo de la feliz ingenuidad que permitía avanzar por brechas ya abiertas sin mirar hacia atrás, o cabalgar en la noche sobre la

superficie helada sin cuidarse de saber si se tenía debajo la dura tierra o el agua de un lago[1].

La responsabilidad impone dar razón de las razones, exponer al aire las raíces. Como dice Kant: "... al autor sólo corresponde dar razones, mas no juzgar del efecto de las mismas sobre sus jueces"[2].

La exigencia de responder por sus razones no incide exclusivamente sobre el investigador sino que alcanza al mismo corazón de las ciencias. Son las ciencias particulares y la ciencia misma, en cuanto tal, las cuestionadas.

"Ahora bien, ¿qué significa esta cuestión, sino que la ciencia debe perder su respeto hacia la ciencia y que la ciencia debe cuestionar a la ciencia?" (Morin 1981, I. p. 26).

Esto es verdad incluso, o, a lo mejor sobre todo, para la misma física.

Véase por ejemplo a Prigogine.

Su investigación, tanto en "La Nouvelle Alliance" como en "Entre le Temps et l'Eternité", se encamina a probar cómo la física clásica, todavía vigente a pesar de las apariencias, está construida sobre razones conceptuales más allá de la ciencia misma, que son, en fin de cuentas, platónicas y que deben ser cambiadas (Prigogine y Stengers 1986, 1988).

"No es pues exagerado hablar de esta transformación conceptual como de una verdadera **metamorfosis** de la ciencia(...) Pensamos que estas cuestiones no han sido solamente cuestiones científicas y que lo que está en juego en la metamorfosis de la ciencia no es sólo de orden científico(...) Nada de extraño. La ciencia forma parte del complejo cultural a partir del cual, en cada generación, los hombres intentan encontrar una forma de coherencia intelectual. Inversamente esta coherencia alimenta en cada época la interpretación de las teorías científicas, determina la resonancia que ellas suscitan, influencia las concepciones que los científicos se hacen del balance de

---

[1] Véase: Koffka, "Principles of Gestalt Psychology" 1935.

[2] "Crítica de la Razón Pura", Prólogo a la Primera Edición en 1781. Traducción de Julián Marías en "La Filosofía en sus Textos" (1963, vol. 3 p. 657). Traducción de Edit. Losada, 1976, p. 123.

su ciencia y de las vías por las cuales deben orientar su investigación" (1986, ps. 29-30).

"La verdad es extraña al tiempo del devenir. Para llegar a contemplarla, el alma, prisionera del cuerpo, de los sentidos, de las apariencias, debe liberarse de los lazos que la traban. El hombre de ciencia debe despojarse de su interés por un mundo engañoso y cambiante, a fin de alcanzar el conocimiento verdaderamente intelectual. Estos temas platónicos podemos encontrarlos de manera explícita en los textos de Einstein. Pero están igualmente inscritos en el corazón de la física, en la oposición afirmada tradicionalmente entre las leyes 'fundamentales' que describirían la eternidad objetiva del mundo, y las descripciones 'fenomenológicas' irreversibles y probabilísticas que serían relativas a los límites prácticos del conocimiento humano" (1988, ps. 172-73).

Pero así como la física clásica, a la que pertenece en último término el mismo Einstein, y la física cuántica tienen sus raíces conceptuales más allá de sí mismas, la nueva que se propone también ha de partir de razones no propiamente científicas, sino del planteamiento de nuevos conceptos y nuevos lenguajes fundados en la vida de los hombres.

"...la física del futuro, cuyo nacimiento hemos descrito, no es una nueva 'visión del mundo', separada de sus raíces, que se impone como una verdad revelada. No es una verdad finalmente llegada en este tiempo, sino la invención de nuevos lenguajes, apertura de nuevas posibilidades de pensar y decir lo que vivimos" (1988, p. 194).

Si los más avanzados científicos están perdiendo el respeto por las ciencias "duras", ¿qué decir sobre las arenas movedizas de las ciencias sociales?[3]

---

[3] Ni que hablar de los filósofos. Quedan ciertamente defensores del positivismo lógico, e incluso clásicos positivistas, pero cada vez va ganando más campo la crítica. Algunos, como Popper y Lakatos, introducen un relativismo, que inevitablemente se impone, en el viejo concepto determinista, mientras tratan de salvar lo salvable. La mayoría de los actuales, sin embargo, intenta fundar **otra ciencia**. En el extremo se puede situar el programa anarquista de Feyerabend ("¿Por qué no Platón?", 1985) precedido de la crítica radical y sólidamente razonada en su obra clásica: "Tratado contra el Método" (1981). De su "Adios a la Razón"

Un inmenso esfuerzo se ha hecho en su campo a lo largo de los dos últimos siglos con resultados poco convincentes.[4] Los mismos

---

(1984) saco las siguientes citas, como muestra de un talante que parece irse imponiendo entre quienes reflexionan sobre la ciencia actual:

"Mi primera razón es que no existe ninguna cosa que corresponda a la palabra 'ciencia' o a la palabra 'racionalismo', ni hay nada así como un 'metodo científico de trabajo' que guiaría todas las etapas de la empresa científica" (Id. p. 60).

"La medicina científica, tal como se la practica hoy, podría ser muy bien una enfermedad social peligrosa que ocasionalmente da a la gente la sensación de estar bien, pero su desaparición podría quizá mejorar la calidad de vida de una forma ni soñada aún" (Ib. p. 122).

Sigmund Koch habla también de enfermedad del conocimiento científico, referida a la psicología en su caso, e incluso ha acuñado el término "epistemopatologías" en el discurso celebrativo del primer siglo de esa ciencia (pronunciado en 1979, es publicado en 1981).

Ya Ortega, en 1949, con su típico sarcasmo, había dicho: "... el racionalismo es una forma de beatería intelectual que al pensar sobre una realidad procura tener a ésta lo menos posible en cuenta" (1983 b, p. 110).

[4] Franco Ferrarotti (1973) lo dice en referencia a la sociología:

"La sociología corriente, la utilizada normalmente en Occidente y en Oriente, es una sociología concebida como técnica ambigua. Es esencialmente intercambiable, buena para todos, indiferente a los objetivos; es, por definición, apolítica, y es utilizada por profesionales que únicamente atienden al servicio de sus clientes, ya sean privados o públicos, poniendo ciertamente un interés muy especial en los clientes serios, es decir los que pagan" (p. 7).

"... La tendencia de la sociología a contemplarse hacia **dentro**, y no hacia **fuera**, el gusto de mirarse el propio ombligo, es una de las características esenciales de los sociólogos profesionales, a pesar de que aún hay mucho que decir sobre la sociología y sobre sus instrumentos y formas de investigación (...). Ahí reside su limitación insalvable: en esa especie de complacido narcisismo, en su sorpresa crónica sobre todo lo que acaece; en no haber comprendido lo que era ya clarísimo para Auguste Comte: que el objeto de la sociología no es la sociología" (ps. 9-10).

"El formalismo metodológico llega a resultados de un humorismo involuntario que raya en el desternillamiento. Una disciplina tan pesada, que sobrepasa los límites del aburrimiento tolerable, llega a producir las mayores muestras de hilaridad"(p. 11).

Sirva de ejemplo.

problemas vuelven de nuevo a plantearse con insistencia como si no hubiera sido posible identificar su clave. Cambian los enfoques, unos métodos son sustituidos por otros, surgen teorías que pronto se disipan y se tiene la impresión de estar continuamente comenzando.

Esto no es por sí mismo evidente. Sólo se percibe si se mira el conjunto en perspectiva. De hecho muchos investigadores desarrollan sus búsquedas dentro de coordenadas teóricas y metodológicas ya establecidas que dan frutos aparentemente sólidos sólo porque no son cuestionados. Instalados en la seguridad de una especie de sentido común científico (ver: Gramsci) no se preguntan por sus propios fundamentos [5] y es esto lo que les permite mantener en

---

La literatura crítica al respecto es abundantísima. Entre nosotros, pueden hallarse ácidos y sarcásticos comentarios, fundamentados, en cualquier obra de R. Lanz.

Sobre la psicología, los trabajos de Miguel Martínez (1982,1989,1991) ofrecen un amplio catálogo, documentado y crítico, de insuficiencias, sobre las que basa su propuesta de "un nuevo paradigma" (1993).

El clamor por una nueva psicología produjo, ya en 1970, un simposium de la convención anual de la A.P.A. En él Sigmund Koch leyó un documento programático: "A possible psychology for a possible post positivist world" (1980).

[5] No es fácil encontrar, entre los psicólogos, una claridad metateórica como la que expresan los cubanos Juan Guevara y Fernando González Rey entrevistados por "Actualidad Psicológica" de Buenos Aires:

S.R. ¿ Como definirían a la psicología de orientación marxista?

J.G: En principio intentamos identificar las raíces filosóficas de nuestro pensamiento. Toda psicología tiene un fundamento filosófico ya que la filosofía del pensador está siempre presente en sus análisis. Así por ejemplo están presentes el positivismo y el pragmatismo en el conductismo y el materialismo burgués y el racionalismo en las obras de Freud.

F.G: En la psicología de orientación marxista la relación psicología-filosofía no es una relación entre dos niveles similares del conocimiento. El nivel filosófico busca regularidades y logra síntesis que se convierten en premisas teóricas y metodológicas del quehacer particular en cuestión, elabora las categorías que van a definir las regularidades y leyes del objeto que estudia. La relación entre ambos niveles no es inmediata ni lineal, la filosofía nos brinda principios generales que se reflejan en las categorías del quehacer particular que, por supuesto no constituyen un cuerpo cerrado ni pretenden dar una explicación última de todo dato de la realidad. Nosotros creemos en el determinismo socio-histórico del hombre y

movimiento una maquinaria que conserva su propia inercia. Las preguntas críticas los alcanzan también a ellos, pero no parecen percibirlas o las desdeñan como irrelevantes.

2.- Los Fundamentos de la Ciencia

Aquí no me ocupo de este ámbito que no está en condiciones de responder por sus razones simplemente porque no se pregunta.

Mis preocupaciones se centran en las amplias inquietudes de quienes contemplan la globalidad de todo el espectro de la ciencia social y se afanan por producir para ella un sentido que la fundamente.[6]

El primer paso ha de ser inquirir, a partir de la ciencia real que conocemos, tal como existe y ha existido hasta el presente, sobre los fundamentos epistemológicos que la sustentan.

Explícita e implícitamente nuestra ciencia se ha construido sobre el supuesto, en último término aristotélico, de que entre la realidad exterior y nuestro intelecto se da, más que una correspondencia, una equivalencia adecuada —la "adaequatio" de los escolásticos— que permite atribuirle **objetividad** a nuestro conocimiento.

---

no es lo mismo hacer psicología pensando que el desarrollo socio-histórico determina lo psíquico o que no lo hace.

[6] Es ésta una tendencia que tiende a aumentar no obstante el restauracionismo hoy avasallante no sólo en economía y política. No tanto, sin embargo, como las optimistas palabras con que R. Lanz inauguraba el VI seminario de CLACSO (1988 a) harían pensar: "Hay una creciente consciencia en torno a las implicaciones ideológicas del quehacer científico. Atrás quedaron aquellos risueños tiempos en los que la candidez de un sociólogo se disimulaba tras la coartada de la 'pureza' científica. Los científicos sociales son cada vez menos 'naif'. Los compromisos de 'objetividad' han caido en un saludable descrédito que dice mucho de la nueva suspicacia con la que debe trabajar cualquier intelectual latinoamericano". La mayoría de las ponencias del seminario, en el que no faltaron entusiastas admiradores de Mario Bunge, sugerían más bien una visión menos eufórica.

Todo científico piensa que su discurso sobre el mundo es verdadero, en cuanto narra en lenguaje humano lo que acontece fuera del sujeto que lo elabora. Se acepta que la realidad exterior es multidimensional y por lo mismo cada discurso científico es parcial, esto es, discurre sobre una o pocas dimensiones. Se acepta, además, la posibilidad del error como producto de las condiciones subjetivas de los individuos y de la imperfección de sus instrumentos. Los errores, sin embargo, son detectables y corregibles, nunca quizás por completo, pero el esfuerzo conjunto de la comunidad científica va elaborando un núcleo sólido de verdades modificables a lo largo del tiempo que, de manera objetiva, reproducen, por lo menos parcialmente, lo que existe en el mundo exterior.

La prueba de la veracidad del discurso científico está en que, en base al conocimiento logrado, pueden proyectarse acciones sobre el mundo, las que, puestas en práctica, lo modifican en el sentido proyectado.

Según esto, la ciencia será siempre relativa y modificable; pero no hay razones para poner en duda su valor objetivo.

Los filósofos, con sus reflexiones, han aportado, en la mayoría de los casos, los fundamentos últimos a esta seguridad, al mismo tiempo que han contribuido a afinar y mejorar los instrumentos intelectuales y teóricos del científico a partir de una crítica acuciosa del quehacer investigativo.

Wittgenstein, el Círculo de Viena y Popper contribuyen eficazmente a purificar el lenguaje del discurso (Wittgenstein) y el proceso de verificación (Popper).

Esto, que ha sido la historia de las así llamadas ciencias naturales, no ha logrado imponerse con igual fuerza en las ciencias sociales.

Estas nunca lograron instalarse sobre una base común de seguridad. Precisamente por no adecuarse plenamente a los supuestos científicos aceptados, toda su historia ha estado marcada por la interminable discusión que pone constantemente en duda su estatuto de ciencias.

La excentricidad de las ciencias sociales en relación al campo total de la ciencia ha permitido que de su seno surjan los cuestionamientos más radicales a todo el discurso científico,

cuestionamientos que hoy se han extendido al ámbito antes tan firme de todas las otras ciencias.

Desde el campo social, Marx cuestiona radicalmente su neutralidad y por lo tanto su objetividad.

La crítica de Marx incide directamente más sobre los actores de la ciencia que sobre la ciencia misma. Es el científico el que es en primer lugar cuestionado; sus productos lo son como consecuencia.

Para Marx, el científico no es un actor situado fuera de la realidad social en la que vive. Su posición en el sistema de clases sociales que divide a la sociedad humana, determina sus representaciones, métodos y actividades. El científico pertenece a una clase y, aunque no lo sepa, se representa la realidad exterior no tal como ella es en sí, sino tal como se la representa su clase. La clase, a su vez, se representa la realidad según un sistema de ideas —una ideología— elaborado históricamente para servir a sus intereses económico-sociales. Son los intereses de clase, que en último término son económicos, los que deciden el curso del conocimiento. Se conoce lo que interesa a una clase y como le interesa. El conocimiento de la realidad está falseado por la ideología. En la sociedad dominada por la burguesía, no hay objetividad propiamente dicha sino objetividad-de-clase. En consecuencia, puesto que la estructura del sujeto que hace ciencia está determinada por la clase a que pertenece, su producto, la ciencia, no puede ser sino un producto clasista.

Para Marx, es un hecho que la ciencia que se produce en un sistema social dominado por la burguesía, es realmente una ciencia burguesa, no una ciencia neutral, verdadera, esto es, más allá de toda determinación, producto de la relación natural del hombre con el mundo.

No existe relación natural; toda relación es de clase.

En el campo marxista se desarrolla todo un tema de reflexión e investigación en torno al concepto: **sociología del conocimiento.**[7]

---

[7] Si bien quien acuña la expresión es Max Scheler, su proposición básica deriva de Marx aunque Nietzsche y Dilthey hayan de considerarse también entre sus antecedentes inmediatos.

Véase al respecto la obra ya clásica de Berger y Luckmann (1976, Introducción).

La escuela de Frankfurt irá a fondo en la crítica social del sujeto conocedor hasta desembocar en la crítica de la misma razón.

La crítica marxista, al incidir directamente sobre los actores e indirectamente sobre la ciencia, deja en pie la posibilidad de una ciencia no ideologizada. La objetividad científica sigue siendo posible.

Y será real en una sociedad futura en la que hayan sido suprimidas las clases.

Los marxistas, sin embargo, se preguntan, dentro de buena lógica, si no es posible hacer ciencia verdadera mientras la sociedad futura no se ha logrado. Se desata así una discusión en torno a la posibilidad de una ciencia proletaria opuesta a la ciencia burguesa, o de una ciencia no ideológica si se constituyen nuevos científicos "desideologizados" a través de un proceso riguroso de crítica.

Con el advenimiento de los socialismos reales y el pretendido ascenso al poder de la clase proletaria, se da la oportunidad de experimentar la elaboración de una ciencia nueva.

Por otra parte, en el resto del mundo se multiplican los científicos, especialmente sociales, de orientación marxista, inscritos o no en los partidos socialistas y comunistas.

Sus trabajos en general ofrecen un esquema parecido. Después de una amplia discusión teórica —el famoso "marco teórico"— en la que se definen los parámetros para la investigación, se pasa al uso de métodos y técnicas que no difieren sustancialmente de los empleados por cualquier otro investigador.

Los resultados en las ciencias naturales no son distintos de los que producen los científicos capitalistas.

En las ciencias sociales sí hay notables diferencias. El enfoque de clase hace que los campos de investigación sean otros, así como los fines de los procesos. La investigación se pone de hecho al servicio del proletariado o de las clases dominadas.

Es pertinente, sin embargo, preguntarse por la profundidad de las diferencias. ¿Se trata realmente de otra ciencia? ¿La estructura interna de todo el proceso es verdaderamente diferente? Y además, ¿está pensado el trabajo investigativo desde la estructura cognoscitiva del proletariado y el pueblo, o desde la cultura científica común en el ámbito de los intelectuales?

El fracaso total del experimento socialista da inesperada vigencia a estas preguntas.

Cualquiera sea el juicio que merezca, la crítica de Marx y sus seguidores ha fijado algo importante: que los fundamentos de la ciencia no están en la ciencia misma, en sus principios, métodos y teorías, sino más allá de ella, y, además, que la ciencia no es un fenómeno natural, sino un hecho histórico.

Esta idea fundamental no se ha limitado al campo marxista. Por influencia o por coincidencia, se ha ido insinuando y desarrollando en el seno de toda la comunidad científica; ha estimulado las reflexiones de los filósofos, de los historiadores, los sociólogos y hasta de los mismos físicos. En los años sesenta eclosiona finalmente en todo un talante general que pone en cuestión ya no sólo métodos y teorías sino el concepto mismo de ciencia, sus razones y su razón.

En 1962, Thomas Kuhn, un físico estimulado por su experiencia con los científicos sociales, publica "La Estructura de las Revoluciones Científicas". Kuhn intenta una comprensión histórica de los cambios que se han producido en la ciencia a través de los tiempos, manteniéndose dentro de la ciencia misma, esto es, sin buscar explicaciones en la totalidad social aunque acepte su influencia (ver: 1975, pág. 117).

Los puntos centrales de su estudio pueden reducirse a unos pocos:

1.- En la historia no se da continuidad acumulativa de la ciencia. La ciencia actual no es el resultado de un proceso de acumulación de conocimientos progresivamente revisados y purificados de errores hasta constituir un tesoro de verdades a nuestra disposición, producto de la persistencia a lo largo del tiempo de unos mismos principios y unas mismas reglas, en esencia, de producción del conocimiento. La historia de la ciencia es discontinua. Es un proceso de sustituciones. Una ciencia ha sido suplantada y sustituida por otra completamente distinta, basada en otros principios, ocupada en otros problemas, valida de otros instrumentos.

2.- La estructura de la ciencia, en un período histórico determinado, está fundamentalmente constituida por un "paradigma" propio de ese período, el cual tiene un origen, un desarrollo y un ocaso, momento en el que es sustituido por otro.

En la obra de Kuhn pueden encontrarse varias definiciones de paradigma, quizás no tantas como algunos han visto, pero, no obstante esta ambigüedad, puede entresacarse un concepto global. Ha sido este concepto el que ha dado vigencia al autor y ha hecho fecunda su reflexión en la discusión epistemológica actual.

3.- El paradigma vendría a ser una estructura coherente constituida por una red de conceptos a través de los cuales ven su campo los científicos, de creencias metodológicas y teóricas entrelazadas que permiten la selección, evaluación y crítica de temas, problemas y métodos, de compromisos entre los miembros de una comunidad científica, todo lo cual implica una definición específica del campo de la ciencia correspondiente, y se expresa en una tradición orgánica de investigación.

4.- El paradigma rige una determinada ciencia durante un período histórico, de modo tal que el científico no necesita ni redefinir su campo de investigación ni justificar el uso de cada concepto. Ahora bien, "un paradigma no gobierna un tema de estudio sino antes bien un grupo de practicantes" (p. 276).

Análogamente a lo que veíamos en Marx, en Kuhn la incidencia del paradigma es directa sobre los actores e indirecta sobre la ciencia.

Si son los paradigmas los que en último término explican y justifican una ciencia, y éstos no son en sí científicos sino una síntesis de creencias, compromisos comunitarios, maneras de percibir, etc., que en un momento determinado son asumidas y compartidas por los científicos, no existen criterios para calificar un tiempo determinado de precientífico o mitológico y otro de propiamente científico. "Cuanto más cuidadosamente estudian (los historiadores), por ejemplo, la dinámica aristotélica, la química flogística, o la termodinámica, tánto más seguros se sienten de que esas antiguas visiones corrientes de la naturaleza, en conjunto, no son ni menos científicas, ni más el producto de la idiosincrasia humana, que las actuales. Si esas creencias anticuadas deben denominarse mitos, entonces éstos se pueden producir por medio de los mismos tipos de métodos y ser respaldados por los mismos tipos de razones que conducen, en la actualidad, al conocimiento científico" (p.22).

Si, para Marx, la verdad de la ciencia no está en ella sino en la clase, para Kuhn, también hay que buscarla fuera de la ciencia misma, en el paradigma que la rige.

Kuhn, al circunscribir el paradigma a un campo específico de la ciencia o a las ciencias particulares (la física, la química, la biología...), da una explicación insuficiente pero abre la posibilidad de nuevas preguntas. ¿La verdad de cada paradigma está en sí mismo? ¿No es pensable un paradigma más amplio dentro de cuyo horizonte se constituyan y desarrollen los distintos paradigmas científicos?

Un paradigma filosófico propio de una determinada época, por ejemplo el positivismo, puede explicar muy bien la formación de todas, o casi todas, las ciencias de esa época. Grandes reglas de pensar, tales como la objetividad del conocimiento, el determinismo de los fenómenos, la experiencia sensible como fuente del saber y su posibilidad de verificación, la lógica formal como garantía de procedimiento correcto en el conocer, etc., núcleos fundamentales y generadores del positivismo, basamentan, más allá de un sistema científico particular, todas las ciencias de los últimos siglos.

3.- Superando a Kuhn[8]

La dispersión de los paradigmas kuhnianos se revela así sólo superficial y aparente pues, como las ramas de un árbol, reciben su savia de un mismo tronco.

Si se aplica un análisis parecido a los distintos sistemas filosóficos coexistentes en un tiempo, puede hallarse también un común denominador en una estructura más amplia, en unas reglas por todos aceptadas del **modo de conocer** indiscutido en el que los distintos sistemas circulan, lo que podríamos llamar el **paradigma epistemológico**.

Al análisis histórico, este último revelará su dependencia de una estructura histórico-social determinada, de un **modo de vida**

---

[8] Puede verse mi ensayo sobre Kuhn: "Revoluciones Científicas sin Cambios", en "El Carabobeño", C-10, Valencia, 13 de febrero de 1981.

producido por un sistema de relaciones económicas, sociales, y humanas sin más, que caracteriza un período precisable en el tiempo.

Un proceso similar puede seguirse a partir de los "programas de investigación" de Lakatos (1968,1970) cuyo "núcleo fuerte" el mismo Kuhn asimila a sus paradigmas (1970).

En "Las Palabras y las Cosas" (1978, a), M. Foucault se sirve del término "episteme" para denotar las reglas generales o presuposiciones epistémicas inconscientes que rigen el discurso general de la cultura en un período histórico determinado, reglas que insensiblemente cambian con el tiempo. No habría, según esto, una lógica universal y permanente del discurso sino conjuntos de reglas epistémicas que lo definen en un momento histórico y que, al cambiar, constituyen otro discurso.

Puesto que para Foucault discurso y pensamiento se imbrican, develar las reglas del discurso es al mismo tiempo revelar las condiciones de posibilidad de un pensar y conocer históricos.

"No se tratará de conocimientos descritos en su progreso hacia una objetividad en la que, al fin, puede reconocerse nuestra ciencia actual; lo que se intentará sacar a la luz es el campo epistemológico, la **episteme** en la que los conocimientos, considerados fuera de cualquier criterio que se refiera a su valor racional o a sus formas objetivas, hunden su positividad y manifiestan así una historia que no es la de su perfección creciente, sino la de sus condiciones de posibilidad; en este texto lo que debe aparecer son, dentro del espacio del saber, las configuraciones que han dado lugar a las diversas formas del conocimiento empírico. Más que una historia en el sentido tradicional de la palabra, se trata de una arqueología" (p.7).

Para este brillante autor, ningún discurso se explica por sí mismo; su verdad no está en él sino en la episteme que lo define. La episteme, sin embargo, no está fuera de él sino que lo constituye desde dentro, infiltrándose en sus intersticios, en las redes de su misma trama, y ahí, en el discurso, en su positividad, puede y debe ser aferrada.

No pretende ir más allá de lo que se presenta en el discurso, sino que se atiene al análisis de la realidad tal como aparece sin buscar los fundamentos, orígenes o explicaciones totales. "Si sustituyendo por el análisis de la rareza la búsqueda de las totalidades, por la

descripción de las relaciones de exterioridad el tema del fundamento transcendental, por el análisis de las acumulaciones la búsqueda del origen, se es positivista, yo soy un positivista afortunado, no me cuesta trabajo concederlo. Y con ello, no me arrepiento de haber empleado, varias veces (aunque de una manera todavía un poco a ciegas), el término de positividad para designar de lejos la madeja que trataba de desenredar" (1978 b, p. 213).

Es ésta quizás la única confesión explícita —y no demasiado— que hace Foucault de uno de los componentes de su propia episteme.

En efecto, dentro de su propia lógica, hay que suponer que también su discurso está regido por una determinada episteme, un tema que no ha desarrollado explícitamente. ¿Acaso no pertenece a la estructura del discurso positivista prescindir de la propia episteme y desarrollarse en pura positividad sin hacerse preguntas sobre sí mismo? Pero esto mismo pertenece a la episteme que rige todo el discurso de una época.

Ciertamente la episteme, como dice Foucault, está **en** el discurso. ¿Pero es **del** discurso? El discurso depende de la episteme pero no la episteme del discurso.

La episteme es aislable no sólo de cada discurso sino también de todo el discurso y de todo discurso por ella regido. La episteme no es **discursiva** aunque desde el principio genera discurso y sólo generando discurso es episteme. No es válido sin embargo *e converso*: el discurso no genera la episteme ni la rige. En él la episteme se va produciendo y articulando a lo largo de un proceso histórico.

¿Pero qué se ha de entender por discurso?

"... el término de discurso podrá quedar fijado así: conjunto de los enunciados que dependen de un mismo sistema de formación, y así podré hablar del discurso clínico, del discurso económico, del discurso de la historia natural, del discurso psiquiátrico" (1978 b, p. 181).

Esto no significa, sin embargo, que los discursos hayan de ser tratados "como conjuntos de signos (de elementos significantes que envían a contenidos o a representaciones), sino como prácticas que forman sistemáticamente los objetos de que hablan" (Id. 81).

Antes de los discursos y más allá de ellos están pues las prácticas de las que los discursos mismos forman parte. Es más, las

prácticas no discursivas generan las prácticas discursivas[9]. Estas a su vez modifican a aquéllas.

Como ha señalado Gabilondo (1990, p. 95): "La propuesta de permanecer a nivel del discurso significa considerar que hay otros niveles, siquiera prediscursivos".

Entre discursos y prácticas se da una interacción dialéctica que las constituye en un todo dinámico.

4.- Más allá de Foucault

De todo lo hasta aquí expuesto se deduce que la ciencia, y el mismo conocimiento, han dejado de tener fundamento en sí mismos y se ha manifestado su dependencia en un otro fundante: paradigma, programa, episteme.

No se comprenderá el significado o el sentido de una ciencia, de una teoría, de un método, de una investigación, si no se expone a la luz el trasfondo epistemológico sobre el que se sustenta.

Tomaré de Foucault dos sugerencias para reelaborarlas: el concepto de episteme y la relación entre prácticas y discursos.

Afirmar, como hace Foucault, que los discursos forman los objetos de que hablan, no es posible sino manejando en el propio discurso una entidad que se llama precisamente **objeto**.

¿Cómo se puede hablar de objeto? ¿Y por qué se puede hablar de objeto?

¿Cuáles son las condiciones de posibilidad para su presencia en un discurso, para su positividad? ¿Qué hace posible pensar el objeto y hace imposible pensar otra cosa en su lugar?

---

9 "En primer lugar se trata de una investigación estrictamente histórica, o sea: ¿Cómo se formaron los dominios de saber a partir de las prácticas sociales? (...) Me propongo mostrar a ustedes cómo es que las prácticas sociales pueden llegar a formar dominios de saber que no sólo hacen que aparezcan nuevos objetos, conceptos y técnicas, sino que hacen nacer formas totalmente nuevas de sujetos y sujetos de conocimiento." (M. Foucault, 1991, ps. 13-14).

Esto es plantearse de otra manera la pregunta foucaultiana: "¿Qué es imposible pensar y de qué imposibilidad se trata?" (1978 a, p. 1).

Una respuesta la da el mismo autor: "Los códigos fundamentales de una cultura —los que rigen su lenguaje, sus esquemas perceptivos, sus cambios, sus técnicas, sus valores, la jerarquía de sus prácticas— fijan de antemano para cada hombre los órdenes empíricos con los cuales tendrá algo que ver y dentro de los que se reconocerá" (Id, p. 5).

No sólo los órdenes, sino toda su manera-de-existir-en-el-mundo, añado.

Los códigos **fundamentales**, los que están en sus fundamentos, no son un sistema de conocimientos, esto es, no son de por sí un **conocido**, son un **vivido**.

Por vividos son precisamente culturales y no sólo epistemológicos. Lo epistemológico es cultural, no viceversa.

La cultura codifica la vida, pero es la vida la que produce la cultura y sus códigos. La cultura está siendo siempre producida y la vida vivida.

De las discontinuidades en la vida emergen las discontinuidades en la cultura. Puesto que la vida es historia, la cultura es histórica.

La vida no puede no ser vivida y la conciencia de ello no puede dudar. No hay aquí escepticismo posible. Ni vivencial ni cognoscitivo. Cómo nos la representamos, depende de la cultura la cual a su vez está definida por la forma en que vivimos la vida en un determinado tiempo histórico.

Lo discontinuo en la vida son las formas que asume la vida, que se suceden y sustituyen. Si alguna vez hubiera habido discontinuidad en la vida, ya no habría vida.

Entiendo aquí por **cultura** la totalidad del vivir concreto de un grupo humano determinado en un tiempo histórico. Este vivir **se ha** —existe— de una determinada manera, en un **modo de vida.**[10]. La vida y su modo de existir son inseparables. Su integración constituye

[10] Esta Expresión, "modo de vida", será cambiada más adelante por "mundo de vida". Funciona aquí como primera aproximación al concepto.

la cultura. Ahora bien, la vida, viviéndose históricamente en la totalidad de su existencia, produce su modo histórico de existir, pero, a su vez, el modo de vida, en el que ésta existe, la rige también mientras es por ella regido. La episteme, tal como aquí se entiende, forma parte del modo de vida, que la supera, y es por él producida.

Así, modo de vida y cultura, inseparables, no son estrictamente sinónimos, pues en la cultura se incluye la vida misma en su historicidad no en su esencia ontológica.

Se puede hablar por tanto, separadamente, de cultura y de modo de vida.

La cultura es más comprehensiva que la episteme pero la episteme es su producto más general.

La episteme define las condiciones de posibilidad de lo que se puede pensar, conocer y decir en un momento histórico determinado además de la forma posible de un determinado hacer y de la existencia misma de algunos haceres.

Hay en efecto haceres (prácticas) de tal manera consustanciados con la existencia del hombre que, en cuanto tales, son independientes de toda cultura y episteme, y sirvan, como ejemplo, las prácticas fisiológicas (alimentarse, moverse,...). No lo es así la forma en que se hacen. Las prácticas sociales en cambio, unas, comunicarse por ejemplo, dependen de la episteme en su forma, otras en su misma existencia, como el comerciar. Que algunas de estas últimas presenten una continuidad casi ininterrumpida en el tiempo a través de distintas epistemes y culturas, variando sólo en su forma, no supone que sean necesarias.

Así pues, el conocer en general, y el conocimiento científico en particular, tienen su fundamento en el marco general de una episteme histórica.[11]

[11] Foucault limita su investigación, tanto cuando se sirve del término episteme como cuando lo sustituye por el de archivo (en "La Arqueología del Saber") y el de dispositivo (a partir de "Vigilar y Castigar"), a responder la pregunta por la *constitución de los saberes y del saber* en general y su organización subyacente (véase este tema en Gabilondo, op. cit.).

Lo que aquí se considera "más allá de Foucault" es precisamente el paso del saber al *conocer mismo*, cuya "matriz" es la episteme así redefinida.

La palabra episteme (ἐπιστήμη) en griego significa ciencia, saber, cognición. En tal sentido Agnes Heller ha podido afirmar: "Herodoto concebía la historiografía como ***episteme*** esto es, como ***saber científico***, en contraposición a la simple ***opinión (doxa)***" (1982, p. 74).

Sin embargo, en el uso ático significa: arte, habilidad. En este sentido usa el término Platón (véase: Gorgias: τοῦ νεῖν ; Filebo: περί τι , habilidad para).

Por otra parte el verbo epístamai (ἐπίστᾶμαι)de donde proviene episteme, significa: ser capaz, entenderse de, poder, valer para y, en este contexto, conocer y saber.

Hay pues en el significado del término griego un sentido de dinamicidad, de potencialidad, de saber-que-habilita, de saber como poder (potencialidad) para, que lo acerca más al "habitus" de los escolásticos que a nuestro saber científico. En este sentido está más cerca de su etimología Foucault que Agnes Heller.

Cassirer en su "Antropología Filosófica" (1988, p. 305) dice: "En la lengua griega el término ***episteme*** se deriva, etimológicamente, de una raíz que significa firmeza y estabilidad. El proceso científico nos conduce a un equilibrio estable, a una estabilización y consolidación del mundo de nuestras percepciones y pensamientos".

Esta aclaración etimológica se la agradezco a Fernando Arellano, S.J., de la U.C.A.B: "***Episteme*** (ciencia, arte, saber, ingenio, estudio, etc.) es una palabra relacionada con dos verbos de la misma raíz: ***epistelo*** (elevar como una columna), del mismo origen que ***stele*** (columna, pilar, estela) y ***epistano*** (colocar, poner en, mantenerse sobre, etc.). La misma raíz tiene el verbo ***sto, stare*** (latino). Estas y otras muchas palabras vienen de la raíz ***stha-***, del antiguo sánscrito, que significa tenerse en pie, mantenerse en tal estado, establecer, fijarse sobre, etc. Entre las raíces derivadas tenemos: ***sthanu-*** (el que se tiene firme, fijo, inmutable) y ***sthana-***, que significa el hecho de mantenerse en pie, statu quo, rango, acento, nota musical".

En el sentido que le doy, episteme mantiene, en parte, su significado etimológico de fundamento y estabilidad, pero con la añadidura de dinamicidad y de limitación a una situación histórica determinada.

5.- Primera Aproximación, por Exclusión, al Concepto de Episteme

Se trata en último término de buscar la estructura dinámica cultural-cognoscitiva que dé razón del conocimiento y de la ciencia en que tiene su positividad nuestro saber.

François Laplantine en su investigación sobre la imaginación colectiva, se refiere, siguiendo a Jean Bergeret, a las "estructuras verdaderas". "Estructuras verdaderas son núcleos de sentidos diferentes y diferenciales, organizadores de significaciones, y el investigador los delimita dentro de la vivencia, individual o colectiva de los hombres" (1977, p. 67).

Retengo de Laplantine, para el concepto de episteme, los términos: núcleo de sentido organizador de significaciones dentro de la vivencia individual y colectiva.

Tómese esto como aporte, no como definición.

Retomando a Foucault, he aquí un texto que proporciona un nuevo acercamiento a lo que se busca entender por episteme.

"Lo que hay que hacer es colocarse a cierta distancia de este juego conceptual manifiesto, e intentar determinar de acuerdo con qué esquemas (de seriación, de agrupamientos simultáneos, de modificación lineal o recíproca) pueden estar ligados los enunciados unos con otros en un tipo de discurso; se trata de fijar así cómo pueden los elementos recurrentes de los enunciados reaparecer, disociarse, recomponerse (...) Semejante análisis concierne, pues, en un nivel en cierto modo ***preconceptual***, al campo en que los conceptos pueden coexistir y a las reglas a que está sometido ese campo" (1978 b, p. 97-98).'

La episteme no es un sistema de conceptos por muy amplio que se conciba.

Está en otro orden distinto del de los conceptos. Los conceptos, más bien, circulan en el orden de la episteme y, en este sentido, ella los precede. Así, la episteme se sitúa en un plano preconceptual. Esto, sin embargo, tampoco la define.

En esta línea más o menos "preconceptual", puede situarse lo que apunta E. Morin en la introducción a "Le Vif du Sujet" (1969, p. 10) como motivación para negarse a corregir y pulir el manuscrito de sus vivencias pues ello habría ocultado bajo la forma de pensamiento "constituido", el pensamiento "constituyente", y destruir lo que "aflora

aquí y allá, el trans-pensamiento, el sub-pensamiento que espera la catálisis, la enzima".

No se trata de una "concepción del mundo" (Weltanschauung) diltheyana, pues también ella, en sus tres modalidades, si de aceptar el concepto se trata, está condicionada por lo que aquí se entiende por episteme.

Dilthey en efecto formula las concepciones del mundo como aproximaciones a la "Una Verdad". Esta es "incognoscible" pero "podemos venerar confiadamente en cada una de esas ideas del mundo una parte de la verdad". Se trata de ideas generales del mundo, de sistemas conceptuales, de modos de interpretación de la realidad que corresponden a distintos tipos de estructura de la vida anímica. Surge, por tanto, de la vida: "La raíz última de la concepción del mundo es la vida". Su finalidad es interpretar la experiencia de la vida y resolver su enigma. Surgen, pues, "de las actitudes vitales, de las experiencias interiores, de la estructura de nuestra totalidad psíquica. La elevación de la vida a conciencia, en el conocimiento de la realidad; la estimación del mismo vivir y la realización de la voluntad representan el arduo trabajo aportado por la humanidad en el desarrollo de las concepciones del mundo"[12]. La idea diltheyana tiene una marcada tendencia subjetivista y psicologista.

Como podrá verse a lo largo de este trabajo, las semejanzas y afinidades entre lo que aquí se conceptúa como episteme y la Weltanschauung de Dilthey, son sólo superficiales y aparentes, mas no reales.

Si no debe entenderse como Weltanschauung la episteme, menos aún como **mentalidad o enfoque**.

Según el diccionario (RAE, 1970), **mentalidad** es: "Cultura y modo de pensar que caracteriza a una persona, a un pueblo, a una generación, etc."

Se trata entonces de la forma concreta particular y observable, esto es, descriptible en su manifestación, que tiene el pensamiento. La episteme, en cambio, está más allá del pensamiento mismo, el cual en ella se enraíza.

---

[12] Véase: "Los Tipos de Concepción del Mundo", en "Obras de W. Dilthey", VIII,1951.

Enfoque, por su parte, se refiere al análisis de un problema o asunto para cuyo conocimiento adecuado es necesario orientar en manera pertinente los instrumentos cognoscitivos, es decir, acomodarlos, a la manera que se hace con una lente para fotografiar con precisión un objeto, según el ángulo y la distancia requeridos. El tipo de enfoque depende de las intenciones de quien enfoca y en buena parte de su voluntad. En el contexto del conocimiento, si no se identifica con mentalidad, individual o grupal, está constituido por los presupuestos conceptuales y actitudinales con que el conocedor accede al objeto.

A pesar de todo lo dicho, estas categorías, si bien no definen la episteme, sirven como aproximaciones para encaminar la investigación hacia el punto que se persigue.

Sin embargo, el concepto de mentalidad que maneja José Luis Romero (1987) se acerca a lo que quiero significar con el término episteme.

Al inicio entiende por mentalidad un sistema de ideas: "Son ideas, opiniones, creencias, marcadas por ese fuerte signo social que es el consenso. Son operativas, vigentes: actúan. Son ideas sobre las que ningún grupo social tiene una conciencia perfectamente clara, pero son las que secretamente se ponen en funcionamiento cuando se toma una decisión (...) hay ciertas ideas de las que por una especie de consenso tácito, no se admite la posibilidad de que sean sometidas a juicio. Junto a ellas hay algunas menos arraigadas, y otras que finalmente son ocasionales; son ideas de una época, de un tiempo, de un período y que conjuntamente conforman una red muy complicada" (Id. p.13 ss).

Más adelante, el autor habla de la mentalidad como una **sabiduría** que conforma un **sistema de pensamiento**. "Este tipo de sabiduría, decantada y olvidada, se transforma en un sistema de pensamiento que tiene mucha más fuerza que el obtenido racionalmente; es quizás más sutil y elaborado, pero no arrastra, como aquéllas, el consenso del grupo" (Ib. p. 16).

Llegará, incluso, a referirse a la mentalidad como un **tipo de pensamiento** y un conjunto de actitudes.

Establece finalmente una íntima relación entre la realidad social y la mentalidad: "La sociedad vive y crea cosas, y la estructura

real es el conjunto de relaciones y funciones creadas hasta el momento en que esa sociedad realiza el acto creador. La estructura ideológica es una sucesión de estados de conciencia, que cristalizan en modelos interpretativos y modelos proyectivos. No debe pensarse en una imagen descarnada de la realidad, concebida sólo como realidad racional; es racional y sensible a la vez y enraíza, en última instancia, en las experiencias vitales del sujeto" (Ib. p. 24 s).

Por enfocar la mentalidad desde el ángulo de las ideas, Romero no logra superar una cierta confusión entre pensamiento y matriz del pensar, cosa que le impide llegar, más allá de la mentalidad, a la episteme.

No se entienda tampoco como un **a priori** transcendental, una intuición, categoría o idea kantianas, al estilo de una estructura constitutiva de la naturaleza humana. La episteme es un hecho positivo, un estado de cosas **dado** para los hombres de una realidad histórica, pero **producido** positivamente en el tiempo.

Transcendentales son para Kant los "principios del conocimiento *a priori*" y son transcendentales no en cuanto principios en sí mismos sino en cuanto hacen posible el conocimiento *a priori*. "Llamo transcedental todo conocimiento que se ocupa en general no tanto de los objetos como de nuestro modo de conocerlos, en cuanto éste debe ser posible *a priori*" (op. cit. p. 677). Son contenidos o propiedades de la razón humana: "Pues razón es la facultad que proporciona los principios del conocimiento *a priori*. Por eso, es razón pura aquélla que contiene los principios para conocer algo absolutamente *a priori*.

"Un organon de la razón pura sería un conjunto de los principios según los cuales todos los conocimientos puros *a priori* pueden ser adquiridos y realmente establecidos. La detenida aplicación de un organon semejante nos proporcionaría un sistema de la razón pura" (Id.).

Puesto que para Kant la tarea es "desentrañar la facultad que llamamos entendimiento" (Ib. p.657), los transcendentales son principios gnoseológicos estructurales de la razón que fundan una metafísica. Así, la segunda parte de su Analítica Transcendental, según él mismo afirma, "va enderezada a considerar el entendimiento puro mismo, según su posibilidad y las facultades cognoscitivas en que

descansa" (Ib.), separado de la experiencia: "¿Qué y cuánto pueden conocer el entendimiento y la razón independientemente de toda experiencia?" (Ib.).

Lo que aquí se entiende por episteme no es algo estructural del entendimiento ni de la razón humana. No me planteo semejante problema sino más bien descubrir y describir un hecho histórico, no estructural-antropológico, que explique las condiciones de posibilidad de nuestra ciencia y plantee la posiblidad de otras condiciones para otra ciencia.

Tampoco se adaptan a la episteme constructos tales como "sistema de conceptos básicos", "sistemas culturales de interpretación", "saber de fondo", "saber cultural", "presuposiciones" y otros similares que se usan corrientemente para referirse a sistemas amplios cognoscitivos, implícitos o explícitos, que sirven de marco conceptual a una teoría o un saber concretos. Estas categorías de interpretación y comprensión están referidas a contenidos ya sea conceptuales, ya culturales o, incluso, valorativos. Los diferencia de la episteme el hecho que la episteme no la constituyen **contenidos** sino **condiciones**, precisamente, de contenidos.

Categorías de este tipo las han usado Max Weber y los sociólogos en general en cercanía con las imágenes del mundo o cosmovisiones de Dilthey. Puede verse, como ejemplo, el frecuente uso que de ellas hace Habermas (cfr: "Teoría de la Acción Comunicativa, I", ps. 18, 70, 120, 122, 147, etc.).[13]

Puede hacérsela entrar en el campo de los presupuestos en cuanto está incluso antes de los supuestos sobre los que descansa un saber, pero no es un presupuesto sino más bien la matriz originante también de los presupuestos.

---

[13] Ortega usa el término *diagrama del mundo* "... hay aquí un interesante tema para la investigación de los psicólogos. Todos llevamos en nuestra imaginación un **diagrama del mundo** a cuyos cuadrantes y regiones referimos todas las cosas, incluso, como he dicho, las que no son inmediamente corporales, sino según se las acostumbra llamar, las 'espirituales', como ideas, sentimientos, etc. Pues bien, sería curioso precisar hacia qué región de ese diagrama imaginario empuja las palabras que oye..." (op. cit., p. 72 ss.).

Por las mismas razones, no coincide con lo que se suele entender por contexto cultural, social, histórico... Con todo, el contexto está ciertamente en relación con ella. Estas relaciones espero se aclararán a lo largo de este discurso.

Podría pensarse que la episteme se confunde con un sistema de juicios de subsunción.

Se entiende por juicio de subsunción una categoría general bajo la cual queda determinado un hecho particular antes de todo conocimiento concreto sobre el mismo. Así, en materia jurídica, por ejemplo, un suceso es calificado como asesinato, o allanamiento de morada, para luego pasar a decidir qué hechos han de ser comprobados. Si se mira al incidente "como nada", no se está en condiciones ni siquiera de iniciar su investigación. Lo mismo sucede en física y en cualquier otra ciencia; hay un juicio que decide qué clase de fenómeno se tiene delante, previamente a cualquier experimento y a toda inferencia lógica desde leyes. Toda operación lo presume. Como dice Kant aplicándolo a la lógica: "si la lógica quisiera señalar en general cómo debe uno subsumir bajo sus reglas, o sea, cómo debe uno distinguir si algo cae bajo ellas o no, sólo podría hacerlo dando otra regla" (Crítica de la Razón Pura, 1987, p. 95). Iríamos al infinito.

Para Kant el juicio de subsunción general que funda la lógica no puede ser sino producto del mismo ingenio natural humano.[14] Estamos también en este caso ante una estructura antropológica subsumida bajo el sistema filosófico kantiano.

Un sistema o una matriz de juicios de subsunción sería un sistema de categorías, enraizado o no en la naturaleza humana —no es el caso de decidirlo aquí— y por lo tanto un sistema de contenidos gnoseológicos. La episteme es previa a todo juicio de subsunción por muy general que se lo conciba.

---

[14] "... si bien el entendimiento es capaz de recibir enseñanza y ser armado de reglas, el juicio en cambio es un talento particular que no puede ser enseñado, sino sólo ejercitado. Es, pues, lo específico del llamado ingenio natural, cuyo defecto no puede sustituir escuela alguna" (Crítica de la Razón Pura, 1987, p. 95). En lugar de "ingenio natural", la palabra alemana **Mutterwitz**, puede traducirse por "razón natural" o por "sentido común" como, en este caso, hace el traductor de la edición de Losada (1976, p. 284).

Tampoco ha de confundirse con el tercer elemento del trilema, aquel enunciado no necesitado de demostración, es decir evidente por sí mismo, que funda cualquier proceso demostrativo para no caer en una de las otras dos ramas del trilema, el regreso sin fin y el círculo vicioso, por el mismo motivo que no es un enunciado ni un sistema de enunciados.

No es tampoco un dogma porque no es un tema. No ha sido tematizada como verdad incuestionable aunque rige en la práctica como un dogma y como verdad incuestionada pero sólo implícitamente.

La episteme no ha de ser confundida con el **ethos** de Dussel pues éste se halla más allá de la episteme. Es más, por una determinada episteme se opta desde un ethos.

La episteme además está en el plano del conocimiento mientras el ethos se halla en el plano de la vida. "Si el pensar emerge de la cotidianidad, surge siempre de un mundo que es ya ético: lo ético del mundo es también el **ethos**, esa como constancia en la permanencia ante una manifestación del ser (como una **Gestalt** histórica, pero no en el sentido hegeliano). El **ethos** es el modo como cada hombre y cada cultura vive el ser" (Dussel, 1973, II, p. 180).

En la producción y construcción del saber y de las prácticas (del significado, de la comprensión, del sentido, de la acción) actúa como un sistema de reglas, pero no es propiamente un sistema de reglas.[15]

---

[15] Obviamente, no puedo agotar todas las posibles "exclusiones". Me detengo brevemente en una más: el "tacit knowing" de Polanyi. La episteme puede ciertamente llamarse "tácita" puesto que no tiene nada de explícito para quien en ella conoce, pero aquí se agota la analogía entre ambos términos. Polanyi se mueve en el ámbito conceptual de la "gestalt". Por eso puede decir: "Reconozco que el conocimiento tácito es el poder fundamental de la mente, el que crea el conocimiento explícito, le da significado y controla sus usos" (1969, p. 156). Aunque lo relaciona con la cultura (véase el capítulo: "Conviviality" en: "Personal Knowledge", 1962), no deja de ser una estructura "natural" de la mente individual.

6.- Definiendo Episteme

En el "Diálogo de los Sistemas Máximos", Galileo escribe: "Vano sería el pensamiento de quien creyese introducir una nueva filosofía reprobando a este o a aquel autor: es preciso, en primer lugar, aprender a rehacer el cerebro de los hombres y ponerlos en aptitud de distinguir lo verdadero de lo falso, cosa que sólo Dios puede hacer" (Opere, v. VII, 1968, p. 119).

La episteme se asemeja a una **hechura** particular del cerebro de los hombres en un momento de la historia; no es necesario echarle la culpa a Dios de ello.

En positivo, episteme es un **modo general de conocer**.

Por modo no se entiende aquí una forma o figura, una configuración o presentación, sino una **condición**, una clase o una especie-de-ser-el-conocer, un **habitus** de su ser concreto.

Uso el latino **habitus** en lugar del **hábito** castellano para evitar que se entienda como costumbre o disposición psicológica. Pretendo que se oigan sus resonancias escolásticas medievales.[16]

En esta línea de sentido, **habitus** es un **haberse** el conocimiento. **Se ha de un modo**. El modo y el haberse se implican en forma tal que no es posible distinguirlos. Son el **estar concreto en la realidad** del conocimiento.

Es **general** en cuanto in-forma, condiciona, todo el proceso de conocer y, por lo mismo, todos los actos de conocer y los conocimientos producidos en el seno de una cultura propia de toda una sociedad, o de un grupo humano de la misma, si dicha sociedad no está uniformemente constituida.

La episteme general es la condición de las epistemes foucaultianas de los distintos discursos que se producen en un tiempo.

---

[16] Para Sto. Tomás de Aquino la esencia (nótese el verbo **consistit**) del **habitus** es relacional: "Alia vero genera magis consequuntur relationem, quam possint relationem causare. Nam Quando consistit in aliquali relatione ad tempus, Ubi vero, ad locum, Positio autem ordinem partium importat, Habitus autem relationem habentis ad habitum" (In Metaphysicorum Aristotelis, 1004).

Dentro de ella se produce la significación y los significados. Es el lugar cognoscitivo del sentido.[17]

Está en el origen productivo de los signos y los juegos de lenguaje. Así cada proposición y cada juego de lenguaje le pertenece. De la episteme surgen determinados juegos de lenguaje y no otros. Es la condición de posibilidad de los lenguajes.

"La episteme no se piensa; se piensa en cambio en ella y desde ella. En cierto modo se es pensado por ella, en cuanto el pensamiento por ella está regido" (Moreno, 1989 a).

Desde un punto de vista psicológico puede entenderse como una **gestalt**, una estructura cognoscitiva compleja, pero no individual, como en Ausubel[18], sino social, compartida por un grupo humano,

---

[17] La siguiente cita de Rigoberto Lanz (1988 b,p.59) ofrece una buena aproximación a lo que entiendo por episteme. El autor está describiendo la "cristalización" de la dominación cuyos "sedimentos más arraigados —y a la vez de mayor transcendencia— son los contenidos de la racionalidad burocrática". En esto se aleja de mi pensamiento en cuanto, para mí, la racionalidad es transcendida por la episteme, de la que emerge, mientras entre episteme y dominación se da una interacción dialéctica en unos casos pero esa interacción puede darse también, en otros, entre episteme y libertad.

"No se trata de un discurso particular sino que está en todos los discursos; no se trata de alguno que otro valor ético sino de un modo de construir las valoraciones; no se trata de tales o cuales señales y signos sino de un sistema de registros de significación; no se trata de algunas actitudes y esquemas mentales sino de la configuración interior de un aparato psíquico que es preparado para un comportamiento reglamentado. La razón instrumental opera como una "lógica" del sentido; se juega siempre en una doble dimensión: en la eficacia de las mediaciones y como un cemento donde se asientan esas mediaciones. Un concepto, una palabra, un gesto, una conducta, una opinión, etc., tienen una eficacia en cuanto tales, cada uno de estos elementos opera en un terreno propio y con funciones precisas; en cada caso los contenidos ideológicos aparecen mediados por los rasgos particulares de estos elementos. Al mismo tiempo, todas estas operaciones están determinadas por un registro de racionalidad que depende directamente de la naturaleza dominante de la totalidad social. Existe un régimen de la representación que predetermina el sentido de cada efectuación simbólica. La razón instrumental no es un concepto sino la gramática de los lenguajes dominados".

[18] Véase el concepto de "estructura cognoscitiva" en David P. Ausubel, "Psicología Educativa" (1980), sobre todo el primero y segundo capítulos.

cuyos elementos no son contenidos concretos sino concretas **condiciones** de contenido y del proceso productor de contenidos. Gestalt no como estructura antropológica sino, en tal càso, como estructura histórica.

Como gestalt no ha de entenderse en términos cuantitativos, la suma de sus elementos, sino cualitativos, como la totalidad que los supera y la constituye en un **modo**.

Como cualidad está **antes**, en términos lógicos, no cronológicos, y **en** el conocer.

La episteme tiene una función específica, emanante de su especie de ser, que es la de **regir todo** un conocer. Es el riel por donde circula el vehículo de **todo** proceso y acto cognoscitivo.

No se tiene contacto con las cosas mismas, sino con las cosas-en-la-episteme.[19]

Su régimen es duro y rígido en la acción de regir, y de regir siempre, flexible en cambio en la multiplicidad de formas —no de modos— que permite a los procesos y productos.

La multiplicidad de las formas encubre precisamente el modo común a todas que por lo mismo permanece incógnito a un análisis positivista y sólo se revela ante procedimientos hermenéuticos.

Ello es así porque no hay propiamente **signos** de la episteme, dado que ni los conceptos, ni los paradigmas, ni los lenguajes son **causados** por la episteme. Nacen **en** ella, en su horizonte, pero no **por** ella. Esto es lo que permite la multiplicidad de formas en el seno de un **modo** común.

---

[19] En este sentido ha de atribuirse a la episteme y no a "comportamiento innato", etológico, como si existieran "imágenes-signos simplificados con las cuales nace el hombre y el animal igual que con otras aptitudes físicas y mentales" (p. 129), los signos-hombre investigados por Volkmar Vareschi (1974).

E. Morin, interpreta como no genética la laterización cerebral contraria a la europea propia de los japoneses según las investigaciones de Tsunoda. Al respecto dice Morin: "No se trata de un caráter genético, sino de un 'imprinting' cultural de origen lingüístico, puesto que los japoneses criados en América y los occidentales criados en Japón obedecen al modelo hemisférico de su lugar de educación" (E. Morin, 1986, p. 89, nota). ¿No tendrá la laterización una dependencia más profunda que la de la pura educación, en la episteme de una cultura?

Es rígido en cuanto, dado el régimen, no es posible conocer fuera de él, aunque es posible negarlo y sustituirlo. De esto se tratará más tarde.

El fija las únicas condiciones de posibilidad de todo conocer en su raíz última. En este sentido fija las orientaciones generales, los amplios espacios cognoscitivos, establece los límites infranqueables, las líneas de división entre el ser y no ser del conocimiento, los márgenes de los Amazonas y Orinocos del pensamiento, pero permite la amplia variedad de sus deltas donde innumerables caños se diferencian y diversifican en formas múltiples, se unen y separan, se emparejan y entrelazan, forman remansos y raudales, generan islas y vegetaciones sorprendentes, ofrecen, en suma, presencias irreductibles a la uniformidad para el que contempla su positividad.

En el seno de una misma episteme son pues posibles, y de hecho se dan, múltiples discursos con su propio régimen —segundo éste, si se llama primero a la episteme—, su propia producción y su propio producto.

La episteme rige en primer término desde y por su totalidad, por su ser modo, pero rige también en segundo término por sus componentes, los cuales, si bien no son autónomos, ejercen una función regidora desde su integración a los demás.

Los componentes epistémicos, diré de una vez que son representaciones generales, para en seguida decir que no lo son.

El concepto de representación, visto desde mi perspectiva, implica la ausencia de lo representado manifiesta en la presencia subjetiva de su figura. Además de representación, este concepto ha recibido muchos otros nombres: species, fantasmas, reflejo, bild... Probablemente ninguno en realidad sinónimo. Todos, sin embargo, han significado una cierta presencia en el sujeto cognoscente de algo que una vez estuvo presente en sí pero que dejó de estarlo. Su presencia en figura, sin embargo, no es un vacío, ni una oquedad, no una simple referencia **intencionada** —en Brentano y Dilthey reviven los medievales— sino además un **poder dinámico referido a, una *huella***[20].

---

[20] Para la interpretación de los términos de sabor "derridiano" que aquí se usan (huella, archi-huella, inscripción, dispersión) véase infre, ps 67 ss.

Pero no son representaciones porque no se constituyen a partir de la figura del ausente sino sólo de su **huella**. Este no ser figura sino huella, le dota de la generalidad necesaria para participar de un modo de conocer y no ser ningún conocimiento en particular, ninguna idea o concepto, imagen o representación.

La huella es claramente una metáfora, como tantas otras que aquí se usan, pero está para indicar la cualidad de remanente de lo que repetidamente ha circulado, y que, con su circulación, ha inscrito un espacio de dispersión, un camino (metáfora) sin quedar representado.

Este imprimirse como apertura a la dispersión del conocer fija la condición de posibilidad de circulación de las representaciones. El camino no sólo fija la circulación sino que establece además la forma posible de los vehículos.

Un grupo de excursionistas que atraviesa una región inexplorada, deja en ella el rastro de su paso, la huella de su praxis-de-excursión. Otros caminantes luego, que pretendan hacer la misma excursión, hallarán así indicado un camino. Si lo siguen, la marca de su praxis, aunada a las de los anteriores, acabará formando un sendero. Por él circularán los futuros excursionistas. Podrían haberse abierto otro, por otro lugar, con otras subidas y bajadas, cruzando otros ríos y otros bosques, y siempre será posible hacerlo, pero el camino hacia esa meta tomó esa forma desde ese modo general de praxis que es la excursión.

Tómese esta imagen como orientación; no como descripción de una similitud.

Un modo de vida implica una práctica con unos objetos y no con otros y con un modo de ser los objetos y no con otro; una práctica con unos hombres de un modo, y de otro con otros. Se pueden multiplicar los ejemplos.

Este **vivido**, primero se constituye en mentalidad —en el sentido de J. L. Romero—; pero viviéndolo socialmente en el tiempo, acaba por in-formar todo el conocer y convertirse en el "habitus" general epistémico compartido, sin conciencia, por todo un grupo.

Los distintos componentes de la episteme se integran en una totalidad que es la episteme misma de modo tal que no tienen su ser en sí mismos sino en las relaciones-en-red que hacen la episteme. La

episteme no es pues sino una relación. Lo relacional la constituye. Es una archihuella concreta.

Los componentes relacionados, con su propia manera de ser componentes-en-relación, y la especificidad propia de la relación que entre ellos circula, es lo que hace de una episteme esta episteme, pero es la condición de relación lo que la hace episteme.

Para aferrarla intelectualmente puede ser concebida como un sistema o una estructura pero esta conceptualización la desnatura en cuanto la fija en una estaticidad que no le corresponde.

Prefiero concebirla como **matriz** entendiendo que en esta forma se implican el **sistema y la estructura** mientras al mismo tiempo pierden la estaticidad: una huella matriz.

"**Matrix**" es fuente. Esta metáfora me parece adecuarse a cuanto deseo expresar.

Fuente no es un receptáculo —sería un seno o un lecho— ni es una cantidad de agua —sería un lago o un depósito, subterráneos— sino **el agua que fluye y en cuanto fluye de dentro hacia afuera.** El seno y el lecho le proporcionan un lugar, pero no son la fuente. Agua y su fluencia, integradas, no sumadas, constituyen la fuente. La fluencia no sólo está en su circulación externa sino también en su origen. Su existencia oculta, en la oscuridad de la tierra, ya es dinámica; en este sentido, fluyente.

Metáfora aparte, **la episteme en cuanto matriz, se concibe como un sistema-huella de representaciones-huella generales en constante fluencia —producción y reproducción— de dentro hacia fuera, desde el fondo no representado (pero representable mediante la crítica hermenéutica) a la claridad de las representaciones y los discursos. La vida-cultura le proporciona el lugar y los lugares.**

En todo su curso vital, desde su origen hasta su fin, la matriz epistémica está transida por una ley de formación que se identifica con el **régimen** de los sentidos. Toda episteme está regida por los sentidos, pero éstos a su vez no funcionan aisladamente, sino integrados en un régimen que es distinto para cada episteme histórica.

Entiendo por régimen de los sentidos la integración de todo el sensorio en una gestalt cuya forma específica recibe su especificidad de uno de ellos que se erige en referencia para todos los demás, los cuales en él son vivenciados subjetiva y socialmente.

Siendo la episteme un modo de conocer, los sentidos son mediaciones que posibilitan su formación. Dado que éstos funcionan concretamente dentro de un régimen determinado, dicho régimen decide sobre la constitución misma de la episteme.[21]

7.- Proceso de Producción de la Episteme

La episteme no es **natural** aunque inevitable. Es, pues, por lo mismo, producida en el proceso de la historia.

A primera vista puede parecer natural y de validez universal pero —se verá a lo largo de todo este estudio— es sencillamente **histórica**, ligada a un modo de vida propio de un grupo humano en su existencia temporal.

Me importa señalar aquí que no ha de entenderse la episteme como **determinada**, en sentido estricto, por el modo de vida, si bien éste la rige, pues es pensable otra episteme en el seno de una misma realidad histórica.

La episteme vive, existe, en la com-prensión (en la "inscripción") cotidiana, en la cotidianidad colectiva y singular,así como en los discursos y prácticas especializados (de los intelectuales, los políticos, los religiosos, los artistas, etc.), sin crisis.

La episteme es al mismo tiempo historia-pasado, historia-presente e historia-proyecto. Historia-pasado, en cuanto, para un momento determinado, ella viene de atrás, de un proceso ya desarrollado o por lo menos iniciado. Es historia-presente puesto que vive en toda la realidad cognoscitiva del momento. Es también historia-proyecto pues pre-dice —dice ahora el futuro— su permanencia en el tiempo en cuanto modo general.

Del estudio de la historia de la filosofía y de la ciencia se pensaría que una determinada episteme es producida por un filósofo

---

[21] Espero que todo esto irá quedando claro a lo largo de este trabajo, sobre todo cuando me refiera al régimen de la **vista**. Puede verse al respecto mi ensayo: "De la Sensatez y la Locura" (Suplemento Cultural de "Ultimas Noticias, 24 de julio y 14 de agosto de 1988).

descollante o por un científico particularmente influyente. En cierto modo, Kuhn hace pensar algo así para sus paradigmas.

Más bien hay que decir que el filósofo y el científico producen su sistema de significados, su discurso, en el seno de una episteme y desde ella.

La episteme es asumida sin haber sido previamente representada. Se usan las representaciones de ella emanantes, se reformulan, se critican, pero no se llega a la representación, reformulación o crítica de la matriz que las rige.

En este sentido, la crítica de Kant, con todo lo honesta e implacable que pueda considerarse, no va más allá de la crítica a un paradigma; no llega a la episteme. De hecho, después de Kant, la episteme moderna queda más afirmada y asumida que antes. Lo mismo puede decirse de los otros filósofos.

Un filósofo no crea ni produce una nueva episteme, sólo la rearticula. Expresa sí, cuando es verdaderamente creativo, la nueva forma que ella asume y le da proyección hacia el futuro de modo que los paradigmas posteriores, de alguna manera, dependerán de su impulso, y su discurso, en todo o en parte, estará implícito en ellos hasta que un nuevo creador articule sin contradicciones el sistema de representaciones en el que se vea adecuadamente representado el momento histórico. Esto permite su asunción por parte de la comunidad a la que en ese momento responde.

Este proceso no necesita propiamente de un filósofo o científico particularmente inteligente y acucioso. Muchas veces la crítica posterior no se explica cómo sistemas filosóficos o científicos, intelectualmente endebles, han podido dominar durante un tiempo y de manera tan eficaz el campo de la producción de conocimientos. Su fuerza no estaba en sus peculiares cualidades sino en su adecuación histórica.

Por otra parte, una reformulación paradigmática, en el seno de la episteme dominante, no encuentra fácilmente un padre. Las discusiones sobre la paternidad no llegan muchas veces a un consenso, porque sencillamente no existe un padre.

La episteme propiamente dicha no es formulada por nadie sino que se produce en la actividad de toda una sociedad o de un sector de ella. Es una producción y un producto social históricos.[22]

Su origen está, pues, en una experiencia integral, en un vivido, social, el cual implica, ya de partida, una opción pero no una decisión.

Como tal, no se produce en el ámbito de la razón aunque no sin ella. Con esto quiero decir que no es el resultado de un razonamiento según lógica, de un proceso del intelecto. No es la consecuencia de unas premisas en orden deductivo ni la resultante de un proceso inductivo a partir de una multiplicidad de datos.

Es, más bien, una **opción** producida en la práctica social histórica, una opción tomada en la voluntad colectiva.

Por **opción** entiéndese aquí una elección **de facto**, que se hace **en** la realidad histórica de toda una comunidad sin que nadie, en lo particular, elija propiamente, si por elegir se quiere significar una decisión subjetiva (singular o plural) basada en razonamientos conscientes y en la valoración libre de las distintas posibilidades.

No se sabe que se opta; puede saberse —o no— que se ha optado.

Se llama opción al hecho mismo, pragmático, de estar situado en el marco de una episteme para llegar a lo cual ha de haberse primero entrado en la situación desde fuera de ella. Esto no significa que la episteme preexista a la opción, la opción misma la pone en marcha.

---

22 Las transformaciones sociales, cuando son profundas,producen cambios de episteme. Es lo que, en términos de ideas, ha sido repetidamente afirmado, como lo ilustra el siguiente pasaje de Levi-Strauss: "Entiéndase bien que es sólo por comodidad de exposición, y porque este libro está dedicado a la ideología y a las superestructuras, por lo que parecemos dar a éstas una especie de prioridad. No entendemos en manera alguna insinuar que las transformaciones ideológicas engendran transformaciones sociales. El orden inverso es el solo verdadero: la concepción que los hombres se hacen de las relaciones entre naturaleza y cultura es función de la manera en que se modifican sus propias relaciones sociales" (1962, p. 155).

En este sentido la episteme es **postulada**. No tiene basamento racional alguno aunque se produce en un proceso también de racionalización.

Se postula en la dialéctica de una **praxis** de vida-cultura que aparece como novedad en un grupo humano histórico.

El "mundo de la vida", para decirlo con Habermas, postula la episteme. El mundo de la vida no es irracional ni arracional, sino, más bien, transracional, en cuanto va más allá de lo racional pero incluye una propia racionalidad. Por eso, la episteme se postula, pero no sin razón, sino **según** una razón. Esta razón de una episteme histórica, a lo largo del tiempo, acaba por aparecer como la única razón posible. De este modo, se encubre su pertenencia a la episteme, y por lo mismo su historicidad, y acaba siendo erigida como representación de la razón sin más, natural, humana, ahistórica. En términos marxistas, diríamos que la razón se vuelve ideología.

Estoy usando la categoría habermasiana "mundo de la vida" pero no en el sentido de Habermas. Se impone un deslinde. Por eso he preferido el término "modo de vida" hasta ahora.

Habermas produce esta categoría reelaborando, —y distanciándose de—, el concepto del último Wittgenstein, "formas de vida" y el dukheimiano, "conciencia colectiva", sobre todo en el segundo volumen de su "Teoría de la Acción Comunicativa" (1988, ps. 161-280).[23]

Enfoca el mundo de la vida "en tanto que horizonte en que los agentes comunicativos se mueven 'ya siempre'" (Id. p. 169). Su marco de elaboración es, pues, la acción comunicativa y su finalidad está dada por la necesidad de explicitar un horizonte común en el que sea posible el entendimiento intersubjetivo. El mundo de la vida es, pues, un horizonte y al mismo tiempo un piso compartido por todos los que

---

23 Del mundo de la vida se ocupó ya Husserl, especialmente en sus obras póstumas, en cuanto campo objetivo de la experiencia sobre el que trabaja la fenomenología; por tanto, en un sentido bastante distinto del que preocupa a Habermas. Véase este problema desarrollado en la obra de Montero (1987, ps. 37 ss) quien traduce la palabra alemana Lebenswelt por la expresión castellana "mundo vivido".

entran en comunicación y en el cual se hace posible una acción **orientada al entendimiento**.

Es una categoría auxiliar para su teoría de la acción comunicativa.

El mundo de la vida está presente en toda interacción: "En cierto modo, el mundo de la vida al que los participantes en la interacción pertenecen está siempre presente; pero sólo a la manera de (o suministrando el) **trasfondo** de una escena actual" (Ib. p. 176).

¿Cómo se concibe? "Podemos representarnos éste (el m. de la v.) como un acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente" (Ib.). "El lenguaje y la cultura son elementos constitutivos del mundo de la vida mismo"(Ib. p. 177).

Los comunicantes están en el mundo de la vida, pero no pueden referirse a él, como se refieren al mundo objetivo, a la sociedad o a su mundo subjetivo. "En tanto que intérpretes pertenecen, junto con sus actos de habla, al mundo de la vida, pero no pueden establecer una relación 'con algo en el mundo de la vida' de la misma manera que pueden establecerla con hechos, normas o vivencias. Las estructuras del mundo de la vida fijan las formas de la intersubjetividad del entendimiento posible (...) El mundo de la vida es, por así decirlo, el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro" (Ib. p. 179).

Ahora bien, en cuanto el mundo de la vida es un acervo de patrones interpretativos organizados lingüísticamente, está en el lenguaje. En este sentido se halla fijado por lo que aquí estoy entendiendo por episteme y de ella dimana. No se confunden ambos conceptos.

Habermas, por otra parte, hace una distinción entre "Mundo de Vida" y "sistemas", conveniente para su teoría, pero que no comparto en esta perspectiva.

Del mundo de la vida, según Habermas, se iría desacoplando el sistema en cuanto estructuras orientadas a la integración social, de modo tal que el mundo de la vida quedaría reducido a un subsistema dentro del sistema social.

Sin detenerme a profundizar el tema, pues una amplia discusión al respecto me alejaría de mi propósito, señalo que, desde el

punto de vista que aquí sostengo, lo que Habermas llama el sistema pertenece en su totalidad al modo de vida de un determinado grupo social. En su modo de vida, y como componentes del mismo, se producen las estructuras de integración a medida que ese modo de vida se va afirmando, extendiendo y consolidando, y aún invadiendo espacios sociales que antes no le pertenecían. De acuerdo con las necesidades de subsistencia y expansión que a ese mismo modo de vida le va produciendo su propia historia, él mismo va generando sus "sistemas" de integración en un proceso que, en el caso de la modernidad, ha sido de racionalización, pero que pudiera ser otro.

Las sociedades modernas actuales pueden ser pensadas como sistemas integrados y en ellas distinguir las estructuras formales de integración (Estado, instituciones, etc.) del mundo de la vida en cuanto "saber profundo", "consenso cultural", etc, para proponer que una acción orientada al entendimiento ha de basarse sobre todo en este último. Sociedades, en cambio, como la venezolana actual y las latinoamericanas en general, no presentan esa homogeneidad y no son susceptibles de semejante análisis. Más de un modo de vida, coexisten en ellas, cada uno con toda su integralidad. Es cierto que un mismo sistema, moderno, se impone, o intenta más bien imponerse, sobre los distintos modos de vida, pero se trata del sistema de un modo de vida propio de un grupo social que de hecho es el dominante. En este sentido los otros modos de vida están desacoplados del sistema, pero no de su sistema sino del sistema del grupo dominante.

El modo de vida popular, en nuestro caso, en cuanto desacoplado del sistema dominante, no es un subsistema de este último sino en la perspectiva, errónea, del que domina, pues, de hecho, funciona fuera de sus márgenes, es marginal con una marginalidad activa, actividad que no le permite percibirse o vivirse como "marginado". Funciona aparte con su propio sistema, si de sistema hemos de hablar.

Cuando hablo aquí de **modo de vida,** entiendo por él una realidad histórica total que pertenece a un grupo social determinado,

o una sociedad entera, en cuanto es **vivida en la praxis** del grupo y de sus miembros en todo lo que los identifica con el mismo grupo.[24]

---

[24] Completo lo expuesto con algunas citas de Habermas:

"El mundo de la vida le es constitutivo al entendimiento **como tal**, mientras que los conceptos formales de mundo forman un sistema de referencia para aquello **sobre que** el entendimiento es posible: hablante y oyente se entienden desde, y a partir de, el mundo de la vida que les es común, sobre algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo" (Ib. p. 179).

"A estos procesos de **reproducción cultural, integración social y socialización** corresponden los **componentes estructurales** del mundo de la vida que son la cultura, la sociedad y la personalidad.

"Llamo **cultura** al acervo de saber, en que los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo" (Ib. p. 196).

En un trabajo que el mismo Habermas califica de "breve visión de conjunto de la teoría de la acción comunicativa" (1989a, prefacio), fechado en 1982, un año después de la publicación de su obra principal, titulado: "Observaciones sobre el concepto de acción comunicativa", el autor sintetiza su concepto de mundo de la vida en una forma que se acerca un tanto, si se quiere verlo, a mi concepto de episteme. Cito por extenso una página.

"Como Searle ha mostrado partiendo del último Wittgenstein, el significado de un texto sólo puede aprehenderse sobre el transfondo de precomprensión que desarrollamos al crecer en nuestra cultura, precomprensión que tiene el status de supuestos de fondo propios de nuestro mundo de la vida. Este saber de fondo, fundamental, que tácitamente ha de completar al conocimiento de las condiciones de aceptabilidad de las emisiones lingüísticamente estandarizadas para que un oyente pueda entender su significado literal, tiene propiedades curiosas. Es un saber implícito, que no puede exponerse en una multiplicidad finita de proposiciones; es un saber holísticamente estructurado, cuyos elementos remiten unos a otros, y es un saber que no está a nuestra disposición en el sentido de que no podemos hacerlo consciente a voluntad ni tampoco podemos ponerlo en duda a voluntad. El mundo de la vida nos es presente en el modo de autoevidencias con las que quienes actúan comunicativamente están intuitivamente familiarizados, de suerte que ni siquiera pueden contar con la posibilidad de que queden problematizadas. El mundo de la vida no es 'sabido' en sentido estricto, pues el saber explícito se caracteriza porque puede ponerse en cuestión y puede fundamentarse. Sólo el fragmento de mundo de la vida, relevante en cada caso para la situación, constituye un contexto susceptible de tematizarse a voluntad para las emisiones con las que los agentes comunicativos convierten en tema algo como algo en el mundo.

Modo de vida, aquí, tampoco se identifica con las formas de vida de Wittgenstein en cuanto para éste las formas de vida tienen un fuerte énfasis en lo conductual, en las maneras de obrar compartidas por la gente de una época, por la "tribu" que genera los juegos de lenguaje (véase, para tribu, especialmente el "Cuaderno Marrón", 1989, p. 129 ss.).

La historia de las formas de vida está, así, por detrás del lenguaje y del pensamiento humano, pero no oculta sino expresada en ellos. Estamos cerca del concepto foucaultiano de episteme.

La historia ilumina las reglas según las cuales las palabras adquieren significado: "Si digo 'me referí a él', enseguida una imagen me viene a la mente (...), pero la imagen no es más que la ilustración de una historia. De ella sola es imposible concluir nada; sólo cuando se conoce la historia, se conoce el significado de la imagen" (1969, n. 663).

Las formas de vida pertenecen a la "gramática profunda" y sólo indirectamente se muestran en la "gramática superficial" del lenguaje. No se refieren por tanto a cosas sobre las cuales la gente está de acuerdo (de aquí el alejamiento de Habermas). Wittgenstein distingue claramente entre acuerdo de opiniones y acuerdo de formas de vida. Estas tienen que ver sobre todo con actitudes profundas. Está

"Pero el mundo de la vida no sólo tiene la función de formar contexto. Ofrece a la vez una provisión de convicciones, a la que los participantes en la comunicación recurren para cubrir con interpretaciones suceptibles de consenso la necesidad de entendimiento surgida en una determinada situación. Como recurso, el mundo de la vida cumple, pues, un papel constitutivo en los procesos de entendimiento. Así 'mundo' y 'mundo de la vida' se diferencian no sólo desde el punto de vista de la tematización de objetos, sino también desde el de la restricción de espacios de acción. El mundo de la vida, en la medida en que entra en consideración como recurso de los procesos de interpretación, podemos representárnoslo como acervo lingüísticamente organizado de supuestos de fondo, que se reproduce en forma de tradición cultural. El saber de fondo transmitido culturalmente ocupa frente a las emisiones comunicativas que se generan con su ayuda, una posición en cierto modo transcendental. Provee a que los participantes en la interacción encuentren ya de antemano interpretada, en lo que a contenido se refiere, la conexión entre mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo" (Id. p. 495).

claro en la actitud hacia las otras personas. Si digo, por ejemplo, de un amigo que "no es un autómata", con ello sólo puedo decir que siempre se comporta como un ser humano y no como una máquina. No expreso ninguna opinión sobre él. "Mi actitud hacia él es una actitud hacia un alma. No soy de la **opinión** de que tiene un alma" (Id. p. 178).

"¿Estás diciendo que es el acuerdo entre los humanos el que decide lo que es verdadero y lo que es falso? -Lo que los seres humanos **dicen** es lo que es verdadero y falso: ellos concuerdan en el **lenguaje** que usan. Esto no es un acuerdo de opiniones sino de formas de vida" (Ib. n 241).

Lenguaje y forma de vida son inseparables, hasta el punto que "imaginar un lenguaje significa imaginar una forma de vida" (Ib,n° 19). Pero lenguaje y cultura prácticamente se identifican: "imaginen un uso de lenguaje (una cultura) (...) También podríamos imaginar fácilmente un lenguaje (y esto vuelve a significar una cultura)..." (1966, n. 8).

El segundo Wittgenstein se desprende del atomismo lógico del "Tractatus", impresionado por nuevas experiencias, algunas de cultura latina —el gesto del italiano—, influido por la "gestalt" y por el análisis del lenguaje cotidiano, y busca el significado en la posición de las palabras en su contexto. Las formas de vida pertenecen al contexto.[25] Apunta hacia lo que aquí entiendo por modo de vida y por episteme pero se detiene antes de llegar pues no se libera, al fin y al cabo, de su esencial racionalismo.

Más cercano a mi propuesta está el concepto de "Modo de Vida" desarrollado por Víctor Córdova (1986): "Me parece que estudiar el Modo de Vida en las diferentes variedades significa interrogarse no sólo por el desarrollo económico y social, sino plantearse la dinámica de la acción social, las actitudes y las

---

[25] Una observación de Wittgenstein, reportada por Malcom (1966, p. 90) y que, a pesar de lo afirmado por el mismo Wittgenstein, no aparece en sus manuscritos, es claramente significativa: "**Ein Ausdruck hat nur im strome des Lebens Bedeutung**: Una expresión tiene significado en medio del flujo de la vida" (en: Ferrater Mora et Alt. 1966).

orientaciones de valor de los individuos, el sentido de las prácticas sociales, su significación, direccionalidad, etc. "(p. 43).

Difiero de él sin embargo, en cuanto su enfoque me parece demasiado sociologístico y, sobre todo, en su caracterización del modo de vida como " determinado por los sistemas sociales de las sociedades globales, por sus relaciones, sus encadenamientos específicos" (p. 44).

Desde mi perspectiva, en una "sociedad global" pueden coexistir distintos modos de vida, en distintos grupos sociales,sin que estén **determinados** por el sistema social imperante, de cualquier signo sea.

La especificidad de un modo de vida proviene de la praxis.[26]

El concepto de praxis está bien expresado en Dussel, y con él coincido. "El último Husserl habló cada vez más de la noción de Lebenswelt, que preparó el concepto de 'in der Welt sein' de Heidegger (...) Para Aristóteles indica la comprensión cotidiana de la existencia. De todas maneras habrá que superar la posición pasiva (visiva, intelectual) de ambas nociones, para llegar a una noción de praxis en el sentido de la 'totalidad estructurada de acciones humanas' de un grupo humano, una clase social, una comunidad histórica. En este sentido primario, la praxis es anterior a la teoría. Es en y desde donde la teoría surge. La praxis segunda o la mera acción decidida es posterior al acto teórico y se integra como un momento en la totalidad de la praxis a priori" (1983, p. 5).

Cuando hablo de praxis, me refiero a la que Dussel entiende en "sentido primario". Entre esta praxis, que se integra al mundo de vida, y la teoría, se da la mediación de la episteme. Las teorías y la teoría emergen en y de la episteme lo mismo que la "praxis segunda"[27].

---

[26] Desde este momento, después de precisar diferencias con Habermas, Wittgenstein y Córdova, dejo la expresión "modo de vida" por la de "**mundo de vida**" (sin el **la** de las traducciones de Habermas; de todos modos la palabra alemana **Lebenswelt** no incluye el artículo).

[27] "Dejo de lado el término 'praxis' por las connotaciones que lleva adheridas, y lo sustituyo por un neologismo del que me hago responsable: 'practicación', esto es, el ejercicio mismo de practicar el vivir que ejerce una

Cuando la episteme, así, ha llegado a su madurez, se hace imposible de conocer para quienes le pertenecen.

Siempre queda como posibilidad la vía, extra-epistémica, de la crítica hermenéutica a través de la interpretación descarnada de todo el conocer hasta sus últimas raíces. Pero para ello es necesario haber ya puesto en cuestión, por lo menos implícitamente, todo el conocer, y por lo mismo, haber sospechado de la episteme. Esto es posible por la cualidad **reflexiva** del conocimiento pues el conocedor no sólo conoce sino conoce su propio conocer y conoce que conoce cuando conoce.

Este, sin embargo, es un camino sólo posible para las personas en cuanto singulares. El singular puede, singularmente, conocer la episteme y plantearse una nueva opción, postulando otra episteme posible en un acto "profético", anunciante. Puesto que la episteme, tal como aquí se entiende, es compartida, social, su acto singular no la funda, sólo proclama su posibilidad utópica.

---

comunidad humana en un tiempo histórico y del que participa espontáneamente cada uno de sus miembros" (Moreno A., 1995 b)

"A esta práctica Dussel la ha llamado 'praxis en sentido primario' (Dussel 1983, p. 5) o praxis primera. Aquí praxis la entiendo como **'practicación'**, esto es, el ejercicio mismo de practicar el vivir que ejerce una comunidad humana en un tiempo histórico y del que participa, espontáneamente, cada uno de sus miembros. En esta 'practicación' primera el grupo existe en cada momento de su historia y en ella están ya todos sus integrantes. Por sus senderos, y sólo por ellos, discurre la vida. En ella se dan los 'gestos elementales' y todo gesto de vida. En este sentido, la 'practicación' primera constituye la matriz integradora que estructura en forma orgánica todo el modo de vivir, esto es, conforma un mundo-de-vida.

"La vida se practica en distintos ámbitos: práctica vital con las cosas —praxis, entendida como 'practicación', técnica —práctica con las mercancías, la moneda, los bienes de intercambio —praxis económica—, práctica con los símbolos, las imágenes, las ideas —praxis simbólica—, práctica con los hombres y sus relaciones —praxis social—, praxis psicológica, praxis ética, praxis estética, etc.

"Según el momento histórico del grupo humano, una de estas modalidades de praxis se convierte en la 'practicación' primera, se vuelve espontánea, no intencionada y no reflexiva, de modo que en su seno, en ella y desde ella, en su fuente matricial, se practican todas las otras prácticas. Esa 'practicación' primera con-forma, organiza y le da sentido de integración al mundo-de-vida". (Moreno A., 1995 c).

Este punto merece ser abordado con mayor detenimiento pues surge una pregunta inevitable: ¿Cómo quien pertenece a una episteme puede juzgar su propia episteme desde ella misma?

Se supone que, desde dentro de un sistema, los enunciados que se emiten, no tienen sentido sino en los términos del sistema mismo. Se incurre en la clásica paradoja del griego Epiménides quien afirma: "todos los cretenses mienten siempre", siendo él mismo cretense. ¿Dijo verdad en su enunciado sobre el sistema cretense al que pertenecía? Si dijo verdad, miente y, por lo tanto, es falso que mienta. Pero si es falso que miente, dijo verdad, y entonces miente, por lo que volvemos a caer en el punto de partida. Y así al infinito.

Para salir de la paradoja, Epiménides habría de ser cretense y no serlo, a la vez. Para solucionar el problema, se suele recurrir a la teoría de las clases de Russell, según la cual hay clases de clases que no son miembros de sí mismas. Russell demuestra que un enunciado acerca de todos los enunciados, no es aplicable a sí mismo ya que no pertenece al tipo lógico a que pertenecen todos los demás enunciados.

Comenta, así, Devereux (1989, ps. 51-52): "Cuando Epiménides hace un enunciado acerca de los enunciados cretenses, no está funcionando como espécimen cretense, en relación con el contexto; hace de 'autoantropólogo' que estudia las prácticas de su propio grupo. En cualquier otra situación, lo que diga podrá ser mentira, pero en este contexto particular, no es lógicamente necesario que Epiménides mienta".

La fenomenología husserliana lo resuelve recurriendo a la "evidencia fundacional fenomenológica", o evidencia fenoménica de la autoconciencia. Esta evidencia se entiende como autodatidad de los fenómenos, que, como dice Apel (1992, p. 184): "no puede ser reducida a un sentimiento de evidencia meramente subjetivo. En cambio, puede demostrarse que ella es, independientemente de la descripción lingüística de los fenómenos, el completamiento objetivamente dado de la intencionalidad propia de la convicción que sustento ante un estado de cosas".

De una u otra manera, se tiende a caer en la autorreferencia, esto es, la capacidad que tiene el entendimiento humano de referirse a

sí mismo. A esto he recurrido ya, en una primera respuesta (ver supra)[28].

Ahora bien, ¿Cómo entender unos procedimientos hermenéuticos, o una hermenéutica, extra-epistémicos?

De dos maneras por lo menos:

1.-En el lenguaje de la modernidad: entendiéndola como una hermenéutica transcendental, una dotación comprensiva antropológica. Así lo hace, por ejemplo Gadamer (1977)[29] y, en cierto modo, Apel

---

[28] Puede verse una versión clara y actualizada de la autorreferencia en la obra de Miguel Martínez: "El paradigma emergente" (1993, ps. 128-130).

M. Foucault (1988, ps. 7-8) resuelva así la paradoja: "Ya se sabe que el argumento de Epiménides puede refutarse si se distingue, en el interior de un discurso que gira artificiosamente sobre sí mismo, dos proposiciones, de las cuales la una es objeto de la otra. La configuración gramatical de la paradoja (sobre todo si está urdida en la simple forma de 'miento') por más que se trate de esquivar esta esencial dualidad, no puede suprimirla. Toda proposición debe ser de un 'tipo' superior a la que le sirve de objeto. Que se produzca un efecto de recurrencia de la proposición-objeto a aquélla que la designa, que la sinceridad del Cretense, en el momento en que habla, se vea comprometida por el contenido de su afirmación, que pueda estar mintiendo al hablar de la mentira -todo esto es menos un obstáculo lógico insuperable que la consecuencia de un hecho puro y simple: sujeto hablante es el mismo que aquél del que se habla".

[29] "...su interpelado es el conjunto de la experiencia humana del mundo y de la praxis vital. Por expresarlo kantianamente, pregunta cómo es posible la comprensión. Es una pregunta que en realidad precede a todo comportamiento comprensivo de la subjetividad, incluso al metodológico de las ciencias comprensivas, a sus normas y a sus reglas. La analítica temporal del estar ahí humano en Heidegger ha mostrado en mi opinión de una manera convincente, que la comprensión no es uno de los modos de comportamiento del sujeto, sino **el modo de ser del propio estar ahí**. En este sentido es como hemos empleado el concepto de 'hermenéutica'. Designa el carácter fundamentalmente móvil del estar ahí, que constituye su finitud y su especificidad y que por lo tanto abarca el conjunto de su experiencia del mundo. El que el movimiento de la comprensión sea abarcante y universal no es arbitrariedad ni inflación constructiva de un aspecto unilateral, sino que **está en la naturaleza misma de las cosas**"(p. 12; subrayados míos). "Frente a estas polémicas miopes Heidegger podía apelar con razón a su intención trascendental en el mismo sentido en que era transcendental el planteamiento kantiano (...) En este sentido también nosotros nos remitimos al sentido

(op. cit) quien la incluye en su propuesta de una "semiótica transcendental".

2.-Hay, sin embargo, otra vía:

Punto de partida de la hermenéutica, aquí, no es la duda, sino la sospecha radical. ¿De dónde viene la sospecha? Del encuentro con otra episteme. Quien pertenece al mundo de una determinada episteme, sin sospecharlo, y se encuentra por algún motivo inmerso en el mundo de otra episteme, entra en un proceso de dubitación que bien puede definirse como de inseguridad existencial. En este estado, surge la sospecha sobre la episteme (propia y otra). Esta sospecha se va radicalizando en el proceso.

Si el encuentro con la otra episteme no es simplemente teórico, sino práxico-vivencial, integral, se entra en un proceso "iniciático" en el que pueden identificarse los pasos esenciales de toda iniciación (resumidos en muerte y resurrección)[30]. Al iniciarse, se entabla un diálogo —no teórico sino práxico— entre las dos epistemes en el seno de la persona que se inicia. Esta vive un estado de **quicio**, de intemperie. Este estado no pertenece a ninguna episteme, pero, desde él, se escuchan las voces de ambas. La persona las comprende ahí, en ese quicio hermenéutico extra-epistémico. Hablan las dos en la persona. Se produce lo que pudiera llamarse un diálogo hermenéutico. Es entonces cuando Epiménides es y no es cretense a la vez y, por eso puede emitir enunciados desde fuera del sistema apoyado, ciertamente, en su posición extra-epistémica, de quicio. Desde ahí es desde donde su capacidad de autorreferencia le permite analizar su propia episteme de origen.

En las sociedades complejas como la nuestra coexisten mundos de vida diferentes y hasta irreductibles unos a otros. En este segundo caso es sospechable la coexistencia de epistemes distintas en una misma sociedad. Dos historias circulan simultáneamente, se entrelazan,

---

transcendental del planteamiento heideggeriano (...) la comprensión de la hermenéutica gana un rasgo universal, más aún, gana una dimensión nueva". (p. 329, subrayado en el texto).

[30] Véase sobre todo la obra de Mircea Eliade, en particular: "Iniciaciones místicas" (1975) y "El Chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Extasis" (1976).

confluyen o se alejan, pero no se confunden fusionadas. Dos —o más— epistemes rigen conoceres distintos.

Cuando esto sucede, una de ellas es dominante, ocupa la escena social del poder, se autoproclama legítima y declara la ilegitimidad de la episteme dominada, la cual es relegada a los márgenes —marginal—, negada en su racionalidad, sometida al silencio, despojada de poder.

En esta línea hay que situar el esfuerzo marxista por asumir el "punto de vista del proletariado". Le ha faltado, sin embargo, radicalidad. Su crítica, lo mismo que su propuesta, no están libres de la episteme dominante. Quizás porque probablemente tampoco lo esté el proletariado propiamente dicho. La escuela de Frankfurt, sin embargo, (Horkheimer, Marcuse, Habermas) ha asumido con radicalidad la crítica de la razón burguesa en cuanto razón instrumental, pero no aferra la episteme total ni asume una episteme alterna.

Por ello, sus propuestas, o quedan en la pura negatividad o recuperan la razón en una forma que, a mi entender, no deja de seguir siendo burguesa.

Tal el caso de Habermas en su obra fundamental, "Teoría de la Acción Comunicativa", y su propuesta de completar la ilustración inacabada.[31]

A lo largo de la historia se han producido cambios significativos, auténticas rupturas, discontinuidades, en el modo de vida dominante en una sociedad.

El cambio se inicia en la praxis novedosa de un grupo reducido de sujetos (es el caso de la burguesía) o en toda la sociedad cuando un suceso histórico la transforma por completo (en el caso de las invasiones bárbaras del siglo V).

---

[31] En esta línea de "recuperación de la razón" se sitúan incluso algunos teóricos latinoamericanos de la liberación como José Porfirio Miranda (véase: "Apelo a la Razón", 1988) a partir de una crítica a la razón moderna tachada de radicalmente irracional por inhumana. Supone, pues, que la razón es una cualidad universal del hombre para el "bien" de todos los hombres. Siendo la razón moderna propia de una clase y al servicio de ella, se opone por lo mismo a la razón humana universal y es, por tanto, anti-racional.

Cuando esta praxis es exitosa, lentamente va ganando espacio; el grupo crece con nuevos llegados, se afirma, diversifica y expande, como sucede con la burguesía en la Edad Media.[32]

La praxis genera un modo propio de conocer, una episteme embrionaria, en el grupo de los nuevos practicantes. Esta genera ya nuevos discursos, pero, por lo pronto, no dejan rastros escritos y no pueden, por lo mismo, ser recuperados para su análisis por la posteridad.

Los discursos son la epifanía de la episteme. En ellos, escritos cuando pertenecen al pasado, es donde el trabajo hermenéutico encuentra mayores facilidades. Sin embargo, la praxis vital social es el mundo en que vive la episteme.

Cuando el nuevo mundo de vida ha ocupado ya un espacio determinante en la sociedad, los discursos se fijan y dejan rastros accesibles al análisis.

Ello favorece el afirmarse y el desarrollo del nuevo grupo y de su praxis.

Llegará el momento en que dos mundos, el nuevo y el antiguo, entren en conflicto. Cognoscitivamente puede entenderse como un **conflicto de epistemes**. Son los momentos revolucionarios. La lucha se da en todos los ámbitos de la vida. No siempre triunfa lo nuevo. A veces ha sido derrotado y disuelto, otras la derrota no lo ha extinguido sino solamente reducido a la marginalidad y a una existencia latente y precaria.

Después del triunfo revolucionario, cuando se da, viene un período, que puede ser largo, de afirmaeión progresiva cuando el nuevo mundo de vida se vale del poder conquistado. La revolución no produce un cambio total e instantáneo, es sólo un momento importante de afirmación y de eliminación de algunos obstáculos significativos. La nueva episteme brilla dominante en todos o casi todos los discursos.

---

[32] Cuando, por un cambio histórico total, es toda la sociedad la "practicante", el proceso es más rápido y no se da, sino en los primeros momentos, la confrontación de epistemes.

8.-Excurso: La Huella en Derrida.

Es pertinente, aquí, hacer una referencia a la huella en Derrida, para marcar diferencias y acercamientos.

Es muy difícil, diríase imposible, pues el mismo Derrida pretende que lo sea (indecidible), precisar los conceptos (tachados) que marcan, pero no fijan, el discurrir, en "diseminación", del discurso derridiano, entre los cuales, la huella se inscribe.

Por otra parte, lo escrito en un texto puede ser des-escrito, re-escrito, neo-escrito, en textos sucesivos, en el "trabajo" permanente de la "differance".[33]

"¿Por qué la huella? ¿Qué nos ha guiado en la elección de esta palabra?" (Derrida, 1978, p. 90). La primera respuesta a esta pregunta, que no es respuesta, por cierto, es que la palabra es tomada de los discursos contemporáneos[34], entre los que destaca el de Levinas. Sobre ellos avanza en "Differance".

Para entrar, más que entender, en el pensamiento de la huella misma, hay que disponerse a pensarla como anterior "a la oposición entre naturaleza y cultura, animalidad y humanidad, etc..."(id. p. 91), esto es, antes de todas las oposiciones, que, para él, pertenecen a la

---

[33] A mi entender, la dificultad del pensamiento de Derrida, en el lector, estriba en que se da un acercamiento en la pretensión de comprender. El pensamiento derridiano no está hecho para ser comprendido o entendido pues toda comprensión o entendimiento están inscritos, de partida, en el sistema de oposiciones propio de la metafísica tradicional. Se trata de un pensamiento al que se ha de dar un acercamiento en apertura a "iniciarse". Los "iniciados", y lo son aunque no se inscriban en él, no por eso necesariamente lo entienden, sino que su pensar se mueve en el "pensamiento de", que es lo que, al parecer, pretende Derrida. Véase, por ejemplo, los textos reunidos en "Márgenes" (1989a).

[34] "La palabra huella debe hacer referencia por sí misma a un cierto número de discursos contemporáneos con cuya fuerza esperamos contar. No se trata de que aceptemos la totalidad de los mismos. Pero la palabra huella establece con ellos la comunicación que nos parece más segura y nos permite economizar los desarrollos que ya han demostrado su eficacia. Así aproximamos este concepto de huella al que está en el centro de los últimos escritos de Levinas y de su crítica de la ontología" (1978, p. 91).

metafísica tradicional de la presencia. La huella "pertenece al movimiento mismo de la significación" (ib.). Sería (tachemos este verbo aunque esté en condicional)[35] "la escritura en general, raíz común del habla y de la escritura" (op. cit. p. 97). Pero la escritura, o archi-escritura, "remite a lo originario (bajo tachadura) de la huella, vale decir a la raíz de la escritura (...) la huella no es nada, no es un ente, excede la pregunta qué es y, eventualmente, la hace posible" (Ib. p. 98; subrayados en el texto).

Dado que la huella no está en el mundo del es, de la presencia, hay más bien que hablar de un "pensamiento de la huella", entrando, así, en un movimiento del pensar.

La preocupación de Derrida está en el ámbito del lenguaje, que no se reduce a las palabras sino que constituye el mundo general de los signos.

Así se entiende que, como dice Cristina de Peretti (1989), comentarista "admirado"[36] (libro y autora) por el mismo Derrida, el programa derridiano, "esquematizando, cabe designar con dos términos: gramatología y operación textual" (p. 61). Cuando se habla de programa se ha de entender en los términos en que Derrida niega siempre cualquier sentido teleológico o mecanicista, y que queda plasmado en la descripción que él mismo hace de sus proyectos entre los años 1963-68: "intenté construir algo que no debía, que sobre todo

---

[35] La tachadura, la inscripción de tachadura, es importante en el discurso derridiano, e indispensable para introducirse en él. ¿Cómo funciona la tachadura en Derrida? Todo un texto ("Cómo no Hablar. Denegaciones", 1989, pronunciado en 1986) lo expone. Escojo la siguiente cita, en la que comenta a Heidegger: "Es entonces cuando propone escribir el ser, bajo la tachadura, una tachadura en forma de cruz (**Kreuzweise Durchestreichung**). La palabra **ser** no se evita, sigue siendo legible. Pero esta legibilidad anuncia que la palabra sólo puede ser leída, descifrada; no puede o no debe ser pronunciada normalmente, podría incluso decirse, como un habla del lenguaje ordinario. Hay que descifrarla bajo una tipografía espacializada, espaciada o espaciadora, sobreimpresora" (p. 24).

[36] "Y ello seguiría siendo cierto aún en el caso de que un prologuista demasiado discreto —**éste no será mi caso**— no se atreviera a demostrar su admiración por el libro y por su autor" (en: Peretti, 1989, p. 10, prólogo de Derrida; subrayados míos).

no debía ser un sistema sino una especie de dispositivo estratégico abierto, sobre su propio abismo, un conjunto no cerrado, no clausurable y no totalmente formalizable en reglas de lectura, de interpretación, de escritura" (1989c, p.22).

En este programa la gramatología sería una ciencia general de la escritura, pero de una escritura entendida en la huella de la inscripción, como posibilidad del ámbito general de los signos.[37]

Cuando Cristina de Peretti habla de "operación textual" se está refiriendo a la "descontrucción" sobre la que, aquí, no me voy a detener.

La huella se inscribe, pues, en el ámbito del lenguaje, en el que funciona pero al que, al mismo tiempo, precede, o, más bien, excede.

El anteceder o exceder de la huella no implica ningún origen. Como bien lo dice Cristina de Peretti (op. cit. p. 72): "La noción habitual de huella supone la idea de un original al que se refiere, del que es huella, y es hallado en la percepción, etc. Sin embargo, el rasgo singular de la huella derridiana es precisamente la **imposibilidad de encontrar originales en su presencia inmediata**. La imposibilidad de toda referencia originaria es una necesidad dictada por la estructura misma de la archi-huella o archiescritura. Cada huella es la huella de una huella y así hasta el infinito. No hay huella originaria" (subrayado en el texto). Y un poco antes: "la diferencia que se sitúa en el 'origen'

---

[37] "Es necesario pensar ahora que la escritura es, al mismo tiempo, más externa al habla, no siendo su 'imagen' o su 'símbolo', y más interna al habla, que en sí misma es ya una escritura. Antes de estar ligada a la incisión, al grabado, al dibujo o a la letra, a un significante que en general remitiría a un significante significado por él, el concepto de grafía implica, como la posibilidad común a todos los sistemas de significación, la instancia de la **huella instituida** (...) La huella instituida es 'inmotivada' pero no caprichosa (...) Simplemente no tiene ningún 'vínculo natural' con el significado en la realidad" (1978, p. 60; subrayados en el texto).

de todas las diferencias posibles es la huella misma como archihuella, como movimiento del origen absoluto del sentido" (Id.)[38].

La huella derridiana, pues, con una lectura que me atrevo a proponer, se inscribe en ese sistema (tachado este término) en el que huella, escritura, differance, diseminación, etc. pueden ser leídos como trans-transcendentales[39], término en el que el primer trans (tachado) no trabaja tanto como más allá del segundo trans, sino como manifestación de otra clave, de otra "inscripción" en la que circula el segundo trans, clave que es (tachado): "diseminación". Por lo mismo sólo pueden ser pensados "solicitando" como "pensamiento de". Entiéndase que estoy intentando servirme de la escritura de Derrida; a ella me remito.

Cuando, aquí, entiendo la episteme como no-episteme (tradicional o foucaultiana) sino huella y la representación como no representación sino como huella-representación o representación huella, no me estoy refiriendo a ningún transcendental o trans-transcendental

---

[38] "La huella no sólo es la desaparición del origen; quiere decir aquí —en el discurso que sostenemos y de acuerdo al recorrido que seguimos— que el origen ni siquiera ha desaparecido, que nunca fue constituida, salvo en un movimiento retroactivo, por un no-origen, la huella que deviene así el origen del origen. A partir de esto para sacar el concepto de la huella del esquema clásico que lo haría derivar de una presencia o de una no-huella originaria y que lo convertiría en una marca empírica, es completamente necesario hablar de huella originaria o de archi-huella. No obstante sabemos que este concepto destruye su nombre y que, si todo comienza por la huella, no hay sobre todo huella originaria" (1978, p. 80).

[39] La transcendentalidad, de alguna manera, es reconocida por Derrida: "Al poner entre paréntesis regiones de la experiencia o la totalidad de la experiencia natural se debe descubrir un campo de experiencia transcendental (...) se plantea la pregunta por el origen transcendental del sistema en sí mismo, como sistema de los objetos de una ciencia y, correlativamente, del sistema teórico que la estudia (...) Para no recaer en este objetivismo ingenuo es que nos referimos a una transcendentalidad que por otra parte ponemos en duda. Creemos que hay un más acá y un más allá de la crítica transcendental. Hacer de manera tal que el más allá no retorne al más acá, es reconocer en la contorsión la necesidad de un **recorrido**. Este recorrido debe dejar en el texto una estela. Sin esta estela, abandonado al simple contenido de sus conclusiones, el texto ultratranscendental se parecerá de manera equívoca al texto precrítico" (1978, p.79-80).

derridiano, sino a un acontecimiento histórico que siempre acontece mientras transcurre la historia. Propiamente hablando, tampoco la episteme-huella tiene un origen ni en una representación a la que se refiera, ni en un hecho histórico, sino que acontece en una realidad situacional histórico-social.

Ciertamente, sin esa realidad, no hubiera acontecido y, en este sentido, puede hablarse de que en ella está su origen, aunque ella no la origine.

9. - Coda: sobre la Hermenéutica

Ya desde su origen griego, del verbo "hermeneuo" ἑρμηνεύω del que derivan "hermeneia" ἑρμηνεία y "hermeneuma", de donde "hermeneusis" y hermenéutica en cuanto "tejné" (arte, técnica), el significado del término es fundamentalmente: interpretación. Así lo usa Platón en "La República" y en el "Teetetes (en el "Filebo" como "traducción"). Para Aristóteles es más bien la facultad de expresar el pensamiento.

Con el Renacimiento se despierta la preocupación por el estudio crítico de los textos clásicos y de la Sagrada Escritura (Valla, Erasmo, Nebrija), orientación que desemboca en los siglos XVII-XVIII en la constitución de la hermenéutica como teoría y técnica de la recta interpretación de la Biblia.

Sin embargo, si, hasta la Reforma, los textos bíblicos tenían su horizonte hermenéutico en la tradición, a cuya luz debían ser interpretados, con ésta se introduce el principio luterano de que la Biblia "sui ipsius interpres" y, por ende, su sentido está en su literalidad. El texto ha de ser interpretado desde el texto mismo. Ahora bien, el texto es texto en su totalidad y en la relación de las partes con el todo hay que buscar la recta interpretación. Así, de lo particular hay que pasar al todo y del todo a la comprensión de lo particular. Este círculo hermenéutico, que no es realmente nuevo, perdurará como norma en adelante.

Con Schleiermacher (siglo XVIII) la hermenéutica sale del campo de la teología y se extiende hasta convertirse en una teoría del arte de **comprender** un texto hablado o escrito en general.

Para Schleiermacher el texto no se explica por sí mismo pues siempre es posible el malentendido y, puesto que no se puede postular una inspiración teológica ni una racionalidad que se imponga en todo caso, hay que recurrir a una ciencia y un arte de los que emanen unas reglas de interpretación que conjuren el malentendido. La tarea hermenéutica se centra en el rehacer el camino que ha seguido el autor del texto para llegar a elaborarlo y recorrerlo con él.

Será Dilthey quien al separar la explicación (Erklären), propia de las ciencias naturales, de la comprensión (Verstehen), propia de las ciencias humanas, y sobre todo de la psicología, pues lo psíquico posee una forma de realidad propia y peculiar, funda la nueva hermenéutica en cuanto teoría y técnica general de la interpretación.

Para Dilthey interpretar es comprender; y comprender significa pasar de la exterioridad de los datos a la vivencia originaria que los produce, sean ellos gestos, lenguaje u objetos culturales en general.

El límite de la hermenéutica diltheyana está en el psicologismo e historicismo que la reduce a un ámbito regional.

Partiendo de Dilthey, Heidegger y su discípulo Gadamer, establecen la hermenéutica actual que, como dice Ortiz Osés, se convierte en "una teoría y praxis de la interpretación crítica" (en: Quintanilla, 1976, p. 206).

"La interpretación aparece así como el acto fundamental específico del humano entender, el cual, en cuanto **entendimiento interpretador**, es en su última intención **comprensión** —comprensión antropológica (y ello dice: del sentido)— de la realidad" (Id.).

Para el Heidegger de "Ser y Tiempo", la manera propia de ser del hombre es ya hermenéutica en cuanto el hombre es interpretativo de sí mismo y apertura del horizonte del mundo. Así, la hermenéutica se plantea como la interpretación de esta comprensión originaria de sí y de lo que acontece en el hombre como existente. Con razón Gadamer habla de "la interpretración transcendental de la comprensión por Heidegger".

En sus obras posteriores Heidegger señala a la historia del ser, revelada en el lenguaje, como la determinante del horizonte del mundo en el que la comprensión se hace posible.

Para Gadamer, siguiendo a Heidegger, el problema de la hermenéutica no es "componer una 'preceptiva' del comprender", ni tampoco "investigar los fundamentos teóricos de las ciencias del espíritu", sino "admitir el compromiso que de hecho opera en toda comprensión" (1977 p. 10).

Su pregunta es una pregunta kantiana: ¿Cómo es posible la comprensión? Esta pregunta implica que la comprensión no es un problema de conducta subjetiva, sino "el modo de ser del propio estar ahí". La finitud del estar ahí y su distintividad están dadas en su movilidad, temporalidad radical, de aquí que el movimiento de la comprensión sea "abarcante y universal" por su propia naturaleza. Una hermenéutica, por tanto, que incluye todo conocimiento, también el que caracteriza las llamadas ciencias exactas. La comprensión se sitúa, así, en una perspectiva histórica; en ella se fusionan dos horizontes: el que viene de la tradición, y al que pertenece el interpretante, y aquél en el que está, históricamente, el texto. Por consiguiente, toda comprensión será finita e histórica, nunca acabada y nunca la "correcta". Entre la precomprensión del intérprete y el sentido del texto se da una comunciación dialógica siempre móvil y siempre creciente[40]. En este diálogo se manifiesta una generalidad que los incluye a ambos. En el acceso a esa generalidad, siempre histórica, se da la comprensión.

---

[40] "El resultado al que llegó Heidegger fue el de pensar la finitud no ya como límite, contra el cual falla nuestra voluntad de ser infinitos, sino de captar el lado positivo de la finitud, de entenderla como auténtica constitución fundamental del sernos. Finitud significa temporalidad, y por consiguiente la 'esencia' del sernos es su historicidad: tales son las conocidas tesis de Heidegger, empleadas a continuación por él para plantearse el problema del ser. El 'comprender' que Heidegger describió como el carácter fundamental del sernos no es un 'acto' de subjetividad, sino una manera del ser. Partiendo de un caso especial, el de la comprensión de la tradición, yo mismo he demostrado que el comprender es siempre un suceder. No se trata, pues, sólo del hecho de que cada verificación del comprender esté acompañada de una conciencia que no es objetivante, sino por el hecho de que, si se concibe el comprender como conciencia de algo, no se lo concibe adecuadamente, pues el conjunto del cumplimiento mismo del comprender entra dentro del suceder, para ser por éste temporalizado y dispuesto según una trama" (Gadamer, 1992, ps. 108-109).

Buena parte de la hermenéutica actual, especialmente en el campo de la antropología, procede arqueológicamente, en la línea de Bachofen, buscando recuperar el núcleo de significados en las remanencias del pasado. En esta línea puede ubicarse la Escuela de Eranos, de inspiración jungiana, y, en cierto modo, parte del trabajo de Mircea Eliade y sus continuadores.

Para algunos, estas remanencias son culturales-históricas aunque fijadas ya en el inconsciente colectivo y, por lo tanto, en este sentido, antropológicas. En ellas, de hecho, se encuentran ya núcleos de sentido para nosotros alienados y "olvidados", que deben ser recuperados si el hombre actual ha de encontrarse a sí mismo.

Para otros, son antropológico-estructurales, de la propia naturaleza humana. Su recuperación se impone como exigencia propiamente humana.

Se recurre así a analizar —descomponer, interrelacionar— los fenómenos textuales —entendiendo texto no sólo como documento escrito u oral sino también como todo sistema de signos y toda práctica socio-cultural— para permitir que aparezca su mensaje oculto. Se pregunta por lo que dice el fenómeno. El fenómeno se aborda como lenguaje y se estudia el lenguaje sobre todo como información. Por la interpretación se accede a la comprensión. Esta se produce cuando nos encontramos con el núcleo del sentido y, desde él, en un proceso de regreso, comprendemos y nos comprendemos en cuanto hombres actuales.

Para Gadamer, en cambio, no hay verdadera distinción entre interpretar y comprender.

El método hermenéutico clásico de interpretación sigue tres pasos: significado textual, significado intertextual y sentido contextual.

Si para el historicismo diltheyano el contexto interpreta al texto, ahora tanto el texto como el contexto han de ser interpretados-comprendidos a la luz del sentido.

Citando de nuevo a Ortiz Osés (Ib.): "... en una teoría generalizada de la interpretación, se trata de abrir una obra, texto o contexto en cuestión y discusión a su **sentido antropológico** (o sentido para nosotros) a partir de la intelección de su sentido inmediato y en base a la significación intermediada por un código a descodificar y

recodificar por nuestra cuenta (en vez de confrontarse en una obra 'abierta', como piensa Eco)".

De una u otra forma, la hermenéutica no se libera de la oposición sujeto-objeto. En unos casos se da preferencia al sujeto, en otros al objeto y en otros, finalmente, al encuentro del sujeto con el objeto, un encuentro que hay que producir. En último término, es el sujeto quien provoca el encuentro. Se trata de variaciones dentro de las diferencias posibles que admite la modernidad.

Cuando aquí me refiero a **procedimientos hermenéuticos** no pretendo arribar al sentido antropológico universal, transcendental o metafísico, campo que le dejo a la filosofía.

Entiendo, en cambio, partir de una realidad concreta, histórico-social, de sus prácticas, lenguaje, discursos, etc., acceder a sus códigos cognoscitivos y arribar, a través de ellos, a la matriz epistémica que la hace comprensible, a su episteme.

Es su **sentido epistémico** lo que busco. Este sentido no es de por sí universal ni, en este ámbito, antropológico. Es, si se quiere, antropológico-histórico, particular de una realidad humana determinada.[41]

Comprendida ésta en su episteme, puedo así proyectar hacia el futuro un modo de conocer que de ella emane. Si llego a la episteme de nuestro pueblo, puede pensarse entonces en un conocimiento realmente popular.

¿Cómo se aborda el proceso hermenéutico?

Ante todo, situándose en la huella de la relación. No en la relación que se establece entre sujeto y objeto sino en el pensamiento-de-la-relación que se sale de la oposición sujeto-objeto y la excede.

El proceso comienza por la vida vivida en relación. No parte del conocimiento para llegar al conocimiento y así cerrar el círculo hermenéutico, sino de la vida. De ahí que una investigación

---

41 "... no en vano la interpretación es últimamente interpretación 'antropológica', es decir, interpretación relevante y significante en última instancia para mí y nosotros. Interpretar quiere decir en efecto no sonsacar un puro significado neutro ni una mera significación codificada, sino **liberar el sentido** —descodificar y recodificar en libertad de lenguaje, es decir, de acuerdo a mis necesidades, deseos y vigencias—" (Ortiz Osés, 1976, p. 17).

hermenéutica, en este sentido, exija una experiencia de vida. No se entienda esto como una vivencia psicológica, al estilo de Dilthey, sino como una experiencia-de-vida total y, por lo tanto, de-relación.

De aquí surge la interrogación por el sentido de esta experiencia de vida, no para un sujeto interpretante entendido como individuo, sino para un sujeto en cuanto ser-de-relación, implicado en la totalidad relacional que vive.

Desde ahí, se interroga a los signos en los que parece manifestarse la experiencia, siempre guiado por la sospecha que desconfía de todo lo que no sea la vida. La pregunta a los signos se convierte, así, en una desconstrucción de los signos, no para reconstruirlos sino para reencontrarse en la relación con el núcleo vivo originante de la significación y re-vivir la vida. Así se cierra el círculo hermenéutico.

No puede hablarse, por tanto, de método hermenéutico sino, en tal caso de "postura hermenéutica" y, en todo caso, de metódica, entendida ésta como apertura a toda posibilidad de ejercicio de la acción hermenéutica.

La hermenéutica contemporánea parece guiada por un "deseo de contemplar" o "deseo de ver", que intenta hacer visible lo que está más allá de lo inmediatamente visible. El sentido sería, así, contemplable y, por lo mismo, objeto de un sujeto.

No se trata, para mi propósito, de indagar el objeto que hace hablar al sentido sino de escuchar las voces que hablan, que no son objetos, sino vivientes que se comunican en el oído y no por la vista[42].

Termino señalando que no entiendo quedarme en el campo del lenguaje, único ámbito en que se mueve buena parte de la filosofía

---

42 "Si queremos determinar correctamente el concepto de la pertenencia de que se trata aquí convendrá que observemos esa dialéctica peculiar que es propia del oír. No sólo que èl que oye es de algún modo interpelado. Hay algo más, y es que el que es interpelado tiene que oír, lo quiera o no. No puede apartar sus oídos igual que se aparta la vista de algo mirando en otra dirección. Esta diferencia entre ver y oír es para nosotros importante porque al fenómeno hermenéutico le subyace una verdadera primacía del oír, como ya reconoce Aristóteles" (Gadamer, op. cit. p. 553).

actual y de las ciencias humanas bajo la égida de Wittgenstein, Heidegger y Gadamer.

Al respecto, comparto la posición de Dussel (1983, p. 23): "No se quiere decir que no sea necesario y útil una filosofía del lenguaje, pero como "instrumento" de la filosofía y no como esencia y última finalidad de ésta. Aristóteles ya indicaba que el arte de la retórica —que para los sofistas era la última finalidad—, para el filósofo que busca la verdad, era sólo un medio para no dejarse confundir por el sofista."

2

UN MUNDO DE VIDA Y SU EPISTEME: LA FEUDO-ARISTOCRACIA

Pues cada cosa queda dispuesta de manera óptima cuando se ordena convenientemente a su propio fin puesto que el fin es el bien de toda cosa.

(Sto. Tomás)

De todo lo que queda dicho se puede colegir que la creación es como un libro en el que resplandece, se representa y se lee la Trinidad creadora en tres grados de expresión, a saber: a modo de huella, de imagen y de semejanza; de manera que la razón de huella se halla en todas las criaturas, la razón de imagen sólo en las intelectuales o espíritus racionales y la razón de semejanza sólo en las deiformes; por las cuales el entendimiento humano está destinado a subir poco a poco, como por las gradas de una escala, hasta el sumo Principio, que es Dios.

(San Buenaventura)

UN MUNDO DE VIDA Y SU EPISTEME: LA FEUDO-ARISTOCRACIA

1.- El Hoy sigue al Ayer

El modo de conocer propio de la llamada "cultura occidental", en cuyo seno ha nacido y vive nuestra ciencia, constituye una episteme histórica que, en sentido general, puede llevar un nombre: la **modernidad.**

Como época histórica los "tiempos modernos" se inauguran en la segunda mitad del siglo XV (para unos con la caída de Costantinopla, para otros con la invención de la imprenta y para otros finalmente con el "descubrimiento" de América), pero la modernidad como episteme y el "mundo de vida" moderno vienen desarrollándose desde mucho antes, desde las profundidades mismas de la Edad Media. Que la modernidad tenga su manifestación adulta, plena, en la Ilustración y en el capitalismo de empresa, durante el siglo XVIII, no significa que no se pueda llamar ya con ese nombre desde sus inicios embrionarios.

En este sentido se toma aquí el término, en cuanto la episteme correspondiente al mundo de vida que se inaugura en el seno de la Edad Media, como praxis propia de un grupo humano conocido con el nombre de burguesía, y que se extiende, como matriz epistémica, hasta nuestros días, en las más variadas formas de vida y en sus múltiples discursos.

Su desarrollo histórico no sería plenamente comprensible si no se la contrastara con el mundo en cuyo seno nace y su episteme, si no se la situara en su ayer.

Partiré por tanto de ese lejano ayer y así, al mismo tiempo, podré precisar, con un modelo concreto, el concepto de episteme que me he esforzado por definir en el capítulo anterior.

El historiador argentino José Luis Romero, muerto prematuramente, dedicó su esfuerzo investigador, con admirable erudición, al estudio de los primeros pasos de la forma de vida burguesa y de su "mentalidad" sobre todo en su obra mayor, inconclusa, "La Revolución Burguesa en el Mundo Feudal" (1979). De esa obra que debía constar de cuatro volúmenes, sólo pudo editar el primero y dejar bastante avanzado el segundo, publicado por su

hijo:"Crisis y Orden en el Mundo Feudo-burgués" (1980). Sigo su orientación, sólo en parte, para el fundamento histórico de los temas relacionados con el mundo medieval.

Como él dice, iniciando el prólogo: "Aunque a primera vista se ocupa de una época distante, este libro ha sido pensado para comprender el mundo actual, o mejor aún, el oscuro proceso histórico en el que se elabora y constituye la situación de nuestro tiempo (...) Cabe preguntarse si los movimientos sociales del siglo último suponen un viraje fundamental en la historia o si, aun ellos, son nuevas formas de aquel mismo proceso (...) Pero, de todos modos, es seguro que, al menos hasta este presunto viraje de la historia, singularmente tumultuoso y contradictorio, el proceso socioeconómico y sociocultural de Europa y de las regiones europeizadas ha sido continuo" (1979, p. 9).

De todos modos, decir que se ha dado un proceso continuo en nuestras "regiones europeizadas", es decir solamente parte del sucedido histórico. Entre nosotros resulta válido para algunos grupos o sectores de nuestras "regiones". Pero, ¿y nuestro pueblo? Los sectores, globalmente concebidos como dominantes tanto en lo económico-social como en lo cognoscitivo-cultural, participan, es cierto, de la episteme de la modernidad. ¿Nuestro pueblo no ha conservado, o producido, otra episteme? José Luis Romero asume el punto de vista de la modernidad y, desde él, el desarrollo de los modernos es el desarrollo histórico significativo. Todo lo demás carece de importancia o está destinado a desaparecer.

Sirva esto para marcar distancias.

2.- El Mundo de Vida Feudo-aristocrático

La episteme feudo-aristocrática (A la época feudo-aristocrática Romero la llama "feudo-cristiana") se ha venido produciendo en un largo proceso histórico que se remonta en su origen a los últimos tiempos del Bajo Imperio Romano y las invasiones germánicas.

Un mundo romano-cristiano en formación, o en proceso de articulación, que desde el siglo III se viene integrando a través de profundas e irreversibles transformaciones, en el seno de las cuales la

romanidad se va disolviendo y dando paso a una situación nueva, caótica y compleja, no encuentra un nuevo equilibrio sino que, al contrario, en el siglo V no sólo detiene su proceso de reorganización sino que, bajo el mazo de las invasiones, se precipita en una crisis desintegradora hasta entonces no conocida.[1]

Estos invasores llegaron para quedarse, totalmente desprendidos de su tierra de origen.

Esa falta de referencia política, militar y económica a un mundo externo al imperio —cosa que no sucederá con invasiones posteriores, como la de los árabes—, este llevar consigo todo su mundo a las nuevas tierras, les da una gran fuerza, la de quien no tiene retorno posible —las naves quemadas de Cortés— y por lo mismo se impone o perece en la empresa; pero al mismo tiempo una gran fragilidad, la de quienes, reducidos en número y carentes de una sólida estructura organizativa, tienen que afirmarse en un medio relativamente numeroso y dotado de una estructura que, por más en crisis que se encontrara, tenía la solidez de una larga tradición histórica de eficiencia, una cultura viva y tenaz que había penetrado profundamente en el ser mismo de la población.

Acceden ellos al dominio de las distintas regiones en que se asientan, pero no están en condiciones de imponer, más allá de su fuerza política y militar, su forma de vida, totalmente extraña a los pueblos profundamente romanizados.

El poder, puramente militar en el brevísimo tiempo que dura la conquista[2] pasa inmediatamente a constituirse en militar-político primero, político-militar después y político en pleno —con sus

---

[1] La crisis se produce en el siglo III y marca la separación entre el Antiguo Imperio y el Bajo Imperio. "La crisis III va a originar un cambio mucho más profundo, sacando a luz formas que, en todos los órdenes, son ya un precedente de lo que será el mundo medieval" (Prieto, 1981, p.20; véase todo el artículo).

[2] "La primera gran oleada comenzó con la transcendental marcha por los hielos del Rin de una incierta confederación de suevos, vándalos y alanos en la noche invernal del 31 de diciembre del año 406. En unos pocos años, en el 410, los visigodos habían saqueado Roma al mando de Alarico" (Anderson, 1979, p. 110).

componentes militares, eclesiásticos, etc...— cuando se afirman los nuevos estados.[3]

En este proceso los nuevos llegados desplazan a los antiguos sectores dominantes, la vieja aristocracia romana, y se constituyen en el nuevo grupo rector de las sociedades, la nueva aristocracia que, si bien al principio es preponderantemente germánica, poco a poco va incorporando componentes romanos, sobre todo en el grupo eclesiástico, provenientes, o no, de la antigua aristocracia.[4]

A esta aristocracia le tocará la función de intentar y liderizar el reordenamiento de un mundo en el que se confrontan distintas tradiciones culturales y distintas formas de vida, una de las cuales, la romano-cristiana, no había llegado a constituirse plenamente.
Este proceso será largo: desde el siglo V hasta el siglo XI. Seis siglos de dislocación de todo el orden conocido, de éxitos transitorios en la reconstitución, como los de Leovigildo en España, Carlos Martel en Francia y el más importante de todos, pero también efímero, el de Carlomagno, seguidos de retrocesos a la desintegración y a estados de anarquía.

Los intentos de estructuración global, como el de Carlomagno, dirigidos desde los centros del poder político, pierden continuidad a corto plazo pero van afirmando algunas bases para el futuro, creando tradición y puntos de referencia que permanecerán en la memoria colectiva y rendirán frutos a su tiempo.[5]

---

[3] "En 480 ya se había establecido en el antiguo suelo romano el primero y tosco sistema de Estados bárbaros: los burgundios en Saboya, los visigodos en Aquitania, los vándalos en el norte de Africa y los ostrogodos en el norte de Italia" (Id.).

[4] Sobre las relaciones entre la antigua y la nueva aristocracia, véase una clara discusión en Fourquin (1977, ps. 68 ss.).

[5] Los historiadores coinciden en ello. Las invasiones llevan hasta el caos la crisis ya iniciada en el Bajo Imperio.

Una obra clásica, de 1931, la de Bühler, lo describe así: "El abatimiento y la desesperación apoderábanse de los espíritus, sobre todo, porque no se veía en esta bancarrota precisamente una evolución histórica, en que lo nuevo desplaza constantemente, a lo viejo y lo caduco" (1977, p. 7).

En este mundo inestable, en el que se ha perdido la solidez de todo fundamento, en el que las gentes viven a la deriva, sometidas a la arbitrariedad de los nuevos señores, en el que no se encuentra por ninguna parte una ley, un orden, una razón en fin, la Iglesia es la única

---

Fedou, citando a Guizot, afirma: "La sociedad germánica quedó tan modificada, desnaturalizada y disuelta por la invasión como la sociedad romana. En aquel gran cataclismo, la organización social de los vencedores quedó tan quebrantada como la de los vencidos: tanto uno como otros no pusieron en común más que escombros" (1977, p. 16).

Boutruche, refiriéndose al período de los merovingios y en base a los textos de los cronistas del tiempo, sostiene: "Si damos fe a lo que ellos afirman, el enfrentamiento de facciones en búsqueda de fortuna y poder era un hecho común; por todas partes imperaba una espantosa atmósfera de matanzas" (1973, p. 133).

Duby se refiere así a las actitudes mentales: "En primer lugar, este mundo salvaje se halla dominado por el hábito del saqueo y por las necesidades de la población. Arrebatar, ofrecer: de estos dos actos complementarios dependen en gran parte los intercambios de bienes (...) Hemos dicho en varias ocasiones que la civilización nacida de las grandes migraciones de pueblos era una civilización de la guerra y de la agresión (...) De hecho, todo extranjero es una presa; pasadas las fronteras naturales creadas por los pantanos, los bosques y los espacios incultos, el territorio que ocupa el extraño es un territorio de caza; todos los años, bandas de jóvenes bajo la dirección de los jefes recorren estas zonas e intentan despojar al enemigo, cogerle todo lo que puede ser llevado: adornos, armas, ganado y, si es posible, hombres, mujeres y niños..." (1976, ps. 61ss).

Todo esto se destaca sobre la disolución del Estado: "La idea romana del Estado no tardó en hundirse en el olvido en el turbulento período de las invasiones; aun los dirigentes de la Iglesia, quienes preservaron muchas tradiciones romanas, fueron incapaces de expresar el concepto con cierta claridad. En la Alta Edad Media, la forma dominante de la organización política en la Europa Occidental fue el reino germánico, que en algunos sentidos representaba la antítesis absoluta de un Estado Moderno. Se fundaba en lealtades personales, no en conceptos abstractos o instituciones impersonales" (Strayer, 1981, p. 22).

Termino esta serie de citas con Anderson (op. cit. Id.): "Ahogada o a la deriva su administración tradicional, las provincias cayeron en el desorden y la confusión endémicos; el bandidaje y la rebelión social se adueñaron de grandes zonas; las culturas locales, arcaicas y enterradas, resurgían a medida que la pátina romana se agrietaba en las regiones más remotas. En la primera mitad del siglo V, el orden imperial había sido asolado por la irrupción de los bárbaros en todo el occidente. Con todo, las tribus germánicas que hicieron pedazos el imperio occidental no eran capaces de sustituirlo por un orden político nuevo o coherente".

referencia consistente. Ella, no obstante verse fuertemente afectada por la misma crisis del orden vigente, mantiene y conserva en sí misma un fondo de estabilidad, unos principios, unas bases de orden y de ley, que permiten discriminar entre arbitrariedad y derecho, justicia e injusticia, ser y deber ser.[6]

Más allá de sus propias contradicciones, de sus conflictos internos, de sus marchas y contramarchas, de sus connivencias con la arbitrariedad reinante y sus intentos de reforma, las gentes encuentran en ella un fondo estable y ordenado, una consistencia que transciende su manifestación fenoménica, un **fundamento** en el que puede enraizarse un sentido de la existencia. La misma conducta incoherente de sus miembros halla sentido en ese fundamento —es mal, es pecado— y desde ahí dota de sentido a cuanto acontece. Este fundamento en último término es sobrenatural, es Dios, pero ello no impide que se vivencie, se experimente, el fundamento mundano que ofrece la Iglesia. Es más, es precisamente a través de este fundamento mundano como se accede al transmundano, y viceversa, el sentido que viene de Dios revierte sobre el mundo. Natura y Sobrenatura están íntimamente relacionadas, en lo que las funda.

La Iglesia es así la única referencia confiable, más allá de todo lo negativo e inconfiable que pueda presentar en su manifestación concreta, la única apertura a la confianza, a la fe. Por lo mismo, la confianza en, la fe, es la única puerta abierta al sentido.

En la Iglesia se encuentra la única razón y racionalidad posible de experimentar; por la confianza en ella, por esa fe, se accede a la razón. En este sentido histórico y vivencial, la razón se experimenta como sometida a, segunda a la fe.

---

[6] Véase, como ejemplo, Bühler (op. cit. ps. 16ss) y Henri Pirenne (1975 ps. 16ss).

Véase el juicio de Fedou (op. cit. p. 91): "Ya vimos el papel capital desempeñado por la Iglesia en el nombramiento de los reyes. Sabemos, por otra parte que, aunque todavía poco extendida por los medios rurales y muchas veces reducida al miedo de los castigos eternos, la fe cristiana era el único freno de la brutalidad de las costumbres; aunque sin poder ponerles remedio, su acción sobre la sociedad respaldaba de una manera natural el retorno al orden que intentaban conseguir los nuevos amos".

Entiéndase que éstos son datos de la vida; no, en principio, de la doctrina. La doctrina los desarrollará y los estructurará en una mentalidad coherente pero parte de una vivencia histórica muy concreta: la permanencia ininterrumpida y sólida de la Iglesia en un mundo en el que todo cae, se derrumba y tambalea, y además una permanencia que es activa, dinámica y constructora.

En efecto, paralelamente a los esfuerzos que se hacen desde los centros políticos por reordenar un mundo en disolución, la Iglesia desarrolla otro esfuerzo lento, persistente, ininterrumpido, paulatino y paso a paso exitoso, por construir un nuevo orden con todos los elementos que recoge de las distintas tradiciones confluyentes.

La Iglesia en un principio comparte la suerte de los dominados, cayendo ella misma bajo la dominación de los invasores que son o paganos o herejes. Pierde así el poder que había adquirido durante el Bajo Imperio, pero ello no la destruye como sucede con la aristocracia tradicional. Se repliega a sus bases populares y, desde ellas, emprende su labor y desarrolla sus influencias.

Cuando finalmente logre la conversión de los invasores, actuará en los dos frentes, el frente aristocrático y el frente popular. Esto se lo permitirá su propia estructura organizativa y la multiplicidad de formas en las que se diversifica la vida cristiana. La vida monástica se expandirá por los campos a los que ha regresado la mayor parte de la población abandonando las ciudades. En ellos, el monasterio será centro de reorganización, de nuevas formas de convivencia, de economía y de cultura. También de protección contra la arbitrariedad de los señores. Y, entre otras, base de una experiencia fundamental: la experiencia de comunidad.

Los obispos con su clero, desde las ciudades, a través de la organización de sus diócesis, enseñarán a los nobles cómo se puede organizar una sociedad y, puesto que son los depositarios de la antigua sabiduría, se convertirán en consejeros indispensables de los reyes y burócratas.[7]

---

[7] "El hecho de que los sacerdotes se hallaran profundamente comprometidos en la política secular, de que ningún gobernante pudiese ejercer sus funciones sin su consejo y apoyo, significaba que las teorías políticas y las técnicas administrativas de la Iglesia tuvieron una influencia directa sobre el gobierno laico. La Iglesia

Por otra parte, fundarán escuelas, bibliotecas, escribirán libros, ciertamente más eruditos que originales en una época en la que lo más necesario es preservar y transmitir la cultura en peligro de perderse; crearán, en fin, centros de cultura paralelamente a lo que también hacen los monjes en los monasterios.

Seis siglos de génesis al final de los cuales aparecerá ya estructurado un nuevo mundo de vida en el que cristianismo, greco-romanidad, germanidad y realidades históricas, estarán integrados en una coherencia con sentido. Génesis de un mundo y génesis de una episteme específica a él correlativa.

Se trata, sin embargo, de un cristianismo que no es ya la pura doctrina evangélica vertida en su lenguaje original y en el marco de categorías estrictamente bíblicas. Su difusión en el medio greco-romano lo ha sometido durante los tres primeros siglos a una labor de transformación, necesaria e inevitable, para hacerse pensable en la cultura, para él extraña, de la ecumene.

El primer ciclo teológico que se inicia con el mismo Nuevo Testamento, especialmente con S. Pablo, si bien los mismos evangelios son ya en cierto modo una teología, y se cierra con el broche de oro de S. Agustín, fija el cristianismo, en cuanto doctrina, en un lenguaje y unos conceptos, que aun sin traicionar sus orígenes, no son los de la cultura hebrea en la que nació. En este sentido se trata de un cristianismo greco-romanizado. Proceso arduo que se desenvuelve en medio de duros debates y enconadas luchas.

Ya el griego de S. Pablo es una lengua bárbara y, sin embargo, originalísima. Una originalidad que se diría obligada porque no existen formas propiamente griegas en las que vertir un pensamiento completamente extraño. No es posible la traducción literal. Pablo casi inventa una lengua y con ello da la pauta para el trabajo de los primeros padres de la Iglesia quienes a su vez construirán conceptos, palabras y giros lingüísticos hasta el momento desconocidos. Ciertamente no es sólo un problema de lenguaje y de cultura sino también, y, quizás sobre todo, un problema de novedad.

---

enseñaba también que los gobernantes seculares tenían por misión garantizar la paz y la justicia de sus súbditos, doctrina que, lógicamente, exigía la creación de nuevas instituciones judiciales y administrativas" (Strayer, op. cit. p. 26).

Por muy hebreo que sea Jesús, su mensaje, palabra y praxis-vida, es novedoso incluso para el mismo mundo hebreo; cuánto más para el greco-romano.

La confrontación y diálogo con la cultura pagana y el difícil proceso de comprensión y elaboración teórico-abstracta de la novedad cristiana, tiene hondas repercusiones sobre el cristianismo que sale de él, si no ciertamente traicionado, por lo menos muy modificado.

Estas repercusiones no serán quizás tan profundas como lo señala Garaudy (1982, ps. 161-185) o Comblin (1986, ps. 95-115) para citar a un no cristiano y a un teólogo católico, pero sí definitivas por mucho tiempo.

La greco-romanidad, por su parte, tampoco es ya la de Augusto y ni siquiera la del período floreciente de los Antoninos. Es una greco-romanidad profundamente influida por el cristianismo que desde Teodosio ha accedido incluso a religión de estado.

Como dice J.L.Romero, "Las formas de mentalidad características de la romanidad tradicional ya habían hecho crisis, y S. Jerónimo podía burlarse del amor a las dignidades, de la devoción a la cosa pública y de la vana aspiración a la gloria que aun mostraban algunos romanos. Pero las habían reemplazado otras formas, híbridas por la acentuada influencia del cristianismo, cuya vigencia crecía vigorosamente hasta el punto de que S. Jerónimo y S. Agustín pudieron creer que era su propio mundo el que amenazaba con derrumbarse cuando los bárbaros violaron las fronteras romanas, y lloraron por la muerte de sus ciudades" (1979. p. 23).

Más que un proceso de hibridación o de síntesis, creo que puede entenderse mejor como una producción de algo nuevo todavía inacabado y en crisis que se detiene y cambia rumbo bajo el impacto de la germanidad invasora.

Quizás los bárbaros aportan, sobre todo, más que un sistema de ideas, una nueva vitalidad, una nueva sensibilidad, una nueva postura ante la vida y una nueva praxis. Es esto, sobre todo, lo que convulsiona el mundo que se venía formando e introduce circunstancias históricas que dislocan todas las relaciones sociales y la cultura.

De la crisis no resuelta del Bajo Imperio se entra en una crisis nueva que agudiza la precedente, introduce nuevos elementos y se

estabiliza largamente como crisis. Surge, pues, un mundo de vida, que es crisis, con los rasgos que ya he indicado.

Durante los siglos XI,[8] XII y XIII la crisis se resuelve finalmente y surge un nuevo mundo, o nuevo orden, se afirma y llega a su apogeo, al mismo tiempo que se está iniciando y creciendo otro. La crisis pasada desaparece de la escena pero sigue presente en el transfondo, en la memoria colectiva, en el temor a la recaída, en el impulso a la afirmación en lo sólido, en el anclaje al fundamento que dé seguridad y el goce mismo de la seguridad finalmente lograda, seguridad que es un dato vivido como definitivo y que no pueden conmover las crisis coyunturales.

Este mundo de vida produce y porta en sí una episteme que lo mantiene y lo reproduce incesantemente.

3.- El Mundo Feudal

El nuevo mundo presenta una forma histórica: el feudalismo.

Al feudalismo de estos siglos lo llama Le Goff (1973, p. 6) "segunda edad feudal", citando a Marc Bloch, sobre el supuesto de que ya la época carolingia puede considerarse como una primera edad feudal (ver: Jan Dhondt, 1974, ps. 47 ss.).

---

[8] Generalmente se coincide en situar a principios del siglo XI el "feudalismo clásico", que se extiende hasta la crisis del siglo XIV (Ver: Fourquin, op. cit. caps. II y III). "Poco a poco, en el transcurso del siglo X, se instauró un nuevo orden, esta vez duradero, al estar mejor adaptado que el orden romano a las realidades profundas de una civilización plenamente rural. La cristiandad occidental se vio en adelante libre de invasiones; la turbulencia agresiva retrocedió poco a poco hacia los confines de Europa, para luego trasladarse más allá. Entonces, en el marco de lo que se acostumbra llamar feudalismo, comenzó a desarrollarse una segunda fase de crecimiento. Este fue estimulado, en el seno de la economía de paz relativa, por la expansión agrícola" (Duby, op. cit. p.91).

Véase una discusión al respecto en Fedou (op. cit. ps. 230ss).

Henri Pirenne habla de "renacimiento" en el siglo XI; renacimiento del comercio y de la vida urbana sobre todo (op. cit. caps. II y III). Para Le Goff el siglo XI corresponde a una "fase ascendente de la economía de la Europa cristiana" (1963, p.7).

Cualquiera que sea la pertinencia de esta división en dos edades, la primera puede ser vista como la génesis y crecimiento accidentado de lo que será definitivamente tal en la segunda, el feudalismo ya estructurado. La cita de Marc Bloch lo sugiere: "No se trata, desde luego de ruptura, sino de cambios de orientación que, a pesar de los inevitables desajustes, según los países o los fenómenos considerados, afectan sucesivamente a casi todas las curvas de la actividad social. Hubo, en una palabra, dos edades feudales sucesivas de **tonalidades** muy diferentes" (El subrayado es mío, Le Goff, op. cit. p. 6)[9].

En palabras de Ganshof (1978): "se puede concebir el feudalismo como un tipo de sociedad cuyos caracteres determinantes son: un desarrollo elevado a grandes extremos de los lazos de dependencia de hombre a hombre con una clase de guerreros especializados que ocupan los peldaños superiores de dicha jerarquía; una fragmentación extremada del derecho de propiedad; una jerarquía los derechos sobre la tierra nacidos de dicha fragmentación, jerarquía que corresponde a la misma jerarquía en los lazos de dependencia personal que acabamos de mencionar; una fragmentación del poder público que crea en cada país una jerarquía de instituciones autónomas, que ejercen en interés propio los poderes atribuidos normalmente al estado y a menudo la misma fuerza efectiva de éste en una época anterior"(ps. 15-16).

Dentro de una tradición marxista, economicista, el feudalismo ha sido visto como un modo de producción en el que todas las relaciones sociales son relaciones de producción determinadas por la infraestructura socioeconómica.[10]

---

[9] Véase directamente en M. Bloch (1958 p. 51).

[10] Para un estudio del feudalismo como "modo de producción" es interesante seguir las ponencias y discusiones de un coloquio entre importantes investigadores (Hincker, Pierre Vilar, Parainm...) Prologado por Julio Valdeón quien antepone un enjundioso estudio sintético y crítico (Varios, 1973).

Las consecuencias de adoptar o no un enfoque estrictamente marxista en el estudio del feudalismo, son estudiadas por Fourquin en la introducción de su obra ya citada.

Marxista es el enfoque seguido por Anderson en la obra citada.

Para Ganshof en cambio la primacía está en los "lazos de dependencia hombre a hombre", esto es, en las relaciones estrictamente interhumanas para las que la mediación económica es fundamental, pero no las define esencialmente.

Como dice Rubert de Ventós (1986 a, p. 24), "hoy tiende a pensarse que no existe una infraestructura única y estable —económica, étnica, geográfica, etc.— que mueva y explique todo el proceso social, sino más bien una 'estructura social' en la que, según las circunstancias, toman el papel preponderante uno u otro de sus elementos integrantes: ideológicos, económicos, organizativos, etc."

El feudalismo tiene orígenes muy complejos y muy distintos según los lugares e incluso el tiempo. En unos lugares se inicia directamente con las invasiones, en otros con la desmembración del imperio carolingio, en otros con los merovingios, en España con rasgos propios ya en el siglo VIII con la reconquista, en algunas regiones de Alemania, como dice Jacques Pirenne, a partir de las tribus: "En Alemania por el contrario, el feudalismo procedía de la evolución de tribus que, después de su estabilización se habían convertido en pequeños estados agrupados en seguida en principados" (J. Pirenne, 1978, II, p. 69).

En todos los casos, tanto cuando el feudo proviene de la disolución de estructuras socio-políticas más amplias, como cuando es el resultado de la agrupación de unas más pequeñas, la situación en que vive la gente es la misma: inseguridad total, inseguridad del cuerpo ante la violencia y la precariedad de los medios para satisfacer las más elementales necesidades de sobrevivencia.

El vínculo **personal** es el recurso que surge en todas partes como estructura básica para adquirir la indispensable seguridad. Que este vínculo sea también económico y que en él relación humana pura y simple y relación económica sean inseparables, no implica que el feudalismo haya de ser visto sólo, y ni siquiera preponderantemente,

como un modo de producción económica, sin que esto signifique que la iluminación económica del hecho no sea fundamental.[11]

En la vivencia personal y grupal la **seguridad** es la experiencia básica para la vida humana como en el plano de la psicología han destacado ampliamente A. Maslow (Véase: "Motivation and Personality", 1957, "Toward a Psychology of Being", 1968) y Erick Erickson ("Childhood and Society", 1963). La seguridad económica es segunda en relación a la seguridad de la existencia misma y medio indispensable para ella.

Así pues, en los principios de la época feudal el **vínculo asegurante** es el **fundamento** de la existencia. Por eso adquiere tanta importancia en el plano social tanto como en el político, económico o religioso[12].

Esto aparece muy claro en el modelo de la "commendatio" que reporta Ganshof (op. cit. pp. 27-28) y que data del segundo cuarto del siglo VIII; el "comendado" se entrega al poder y protección del señor para asegurar su vida, alimento y vestido.

---

11 "Buscarse un protector, complacerse en proteger: dos aspiraciones que son de todos los tiempos. Pero no acostumbran a dar origen a instituciones jurídicas originales más que en las civilizaciones donde los otros marcos sociales flaquean. Este fue el caso en la Galia, después del hundimiento del imperio romano.

"Imaginémonos, en efecto, la sociedad de la época merovingia. Ni el Estado ni el linaje ofrecían ya garantía suficiente; la comunidad rural no tenía más fuerza que para su organización interna. La comunidad urbana casi era inexistente. En todas partes, el débil sentía la necesidad de lanzarse en brazos de uno más poderoso que él. El poderoso, a su vez, no podía mantener su prestigio o su fortuna, ni aun garantizar su seguridad, más que procurándose, por la persuasión o por la violencia, el apoyo de inferiores obligados a ayudarle. Había por una parte huída hacia el Jefe; por otra, tomas de mando, con frecuencia brutales. Y como las nociones de debilidad y de poder son siempre relativas, se veía en muchos casos a un mismo hombre hacerse simultáneamente dependiente de otro más fuerte y protector de otros más humildes. Así, empezó a edificarse el vasto sistema de relaciones personales, cuyos hilos entrecruzados corrían de un piso a otro del edificio social" (M. Bloch, op. cit. p. 170).

12 "Ser hombre de otro hombre: no hay en todo el vocabulario feudal alianza de palabras más extendida que ésta, ni de un sentido más pleno" (M. Bloch, op., cit. p. 167).

"El vínculo personal establecido entre hombre y hombre había nacido de las duras necesidades de la defensa. Frente al peligro constante, los poseedores del poder y de la tierra —a partir del propio rey— buscaron asegurarse el auxilio de conmilitones de segura lealtad" (J.L. Romero, op. cit. p. 98).

La clase privilegiada misma necesita asegurarse por la "necesidad recíproca de auxilio militar (...) El vínculo de vasallaje constituye el principio organizativo de la clase que poseía el poder político y económico" (Id). "La relación jerárquica entre los miembros de las clases priviligiadas se estableció progresivamente y por obra de las circunstancias. Fue vigorosa dentro de cada área, porque las circunstancias mismas contribuían a afirmarla. Y tan sólida llegó a ser que durante el período feudal se sobrepuso la lealtad entre los grandes a la que teóricamente debía cada uno de ellos al rey" (Ib).

Grandes y pequeños, señores y siervos, compartían un mismo mundo básico de vida, cada uno de distinta manera según su clase y su posición en la sociedad, un mundo marcado por la vivencia personal y social de inseguridad y el recurso a la seguridad mediante el vínculo inter-humano, para unos vínculo de dependecia, para otros vínculo de dominio; en los dos casos vínculo estructuralmente jerárquico.

Como dice J.Pirenne (op. cit. pág 59), "la noción de jerarquía personal sustituye a la del estado, pues la antigua administración ha desaparecido y ha sido reemplazada, como en las sociedades primitivas, por asambleas de señores terratenientes." Y esto sucede por la inseguridad: "La inseguridad general impele a los propietarios menores a rendir homenaje de sus tierras a los grandes señores y a las abadías, para volverlas a tomar como censos e integrarse en el cuadro patrimonial que les aporta su protección. Y así la libertad se borra; sólo las propiedades importantes pueden conservar su autonomía —serán los alodios— y eludir la jerarquía de tierras que implica, por sí misma, la de personas (...) Desaparece el sentido de la libertad, que es sustituido por la imperante **preocupación de la seguridad**" (Ib. p. 59; subrayado mío).

García-Villoslada (1953, II, ps. 180-181), de quien extracto, sirve para sintetizar lo que se viene diciendo sobre el período feudal: "Desde la decadencia del imperio romano, se viene preparando el feudalismo, o mejor desde antes, desde que empezó a desaparecer la

igualdad entre las clases sociales por el patronaje y la encomienda, el **beneficium** y el **precarium**. Lo vemos germinar entre los merovingios y carolingios, pero sólo con estos últimos surge plenamente el feudalismo.

"Ya en el Bajo Imperio iban desapareciendo en los campos los pequeños propietarios; que se ponían para ser mejor defendidos, bajo la protección de los grandes señores (...) Entre campesinos o pequeños propietarios y señores se da un pacto por el cual aquéllos se ponen al servicio de éstos y bajo su tutela y protección (tuitio, mundeburdis) a condición que se les otorgue seguridad y defensa (...) **Con razón se ha dicho que sin lealtad personal no puede ni concebirse el feudalismo"** (subrayado mío)[13] .

---

[13] Marc Bloch, en interesante estudio sobre la esclavitud en la antigüedad, (1981, p. 181) dice así: "Los constantes disturbios, la ruptura de los antiguos grupos consanguíneos, o los considerados como tales, la ya sensible debilidad de los poderes públicos, habían desarrollado, en gran medida, dentro de las sociedades nacidas de las invasiones, las relaciones de dependencia personal. La desaparición definitiva del estado a partir del siglo IX hizo de ellas, y durante siglos, al lado de las relaciones familiares —el parentesco desde ahora se reducía a un reducido número de parientes— el único cimiento social que verdaderamente importó. Era natural que para fijar el lugar del individuo en la sociedad, se atendiera, ante todo, al grado de sujeción debida, invariablemente, a un hombre más poderoso que él". Por lo mismo, para Bloch, servidumbre medieval es algo muy distinto de esclavitud.

Este vínculo de dependencia aparece como la verdadera "institución" fundamental del feudalismo, con carácter propio por mucho que se encuentren antecedentes en instituciones romanas o germánicas (ver: Anderson, op. cit. p. 129).

La obra clásica, y fundamental para el estudio del feudalismo, de Marc Bloch, "La Société Feodale", a la que se refieren todos los historidadores posteriores, ha fijado casi definitivamente, el sistema de vínculos interpersonales como el nudo estructural de la sociedad feudal, hasta el punto que otras instituciones como el señorío, las cuales pudieron aparecer como determinantes, pierden su significación (Bloch, 1958).

Para Duby, es "una nueva ordenación de las relaciones humanas" (op. cit. p. 199).

Véase lo que dice Boutruche (op. cit. p. 136) sobre las relaciones vasalláticas: "En medio del desorden causado por las guerras civiles y los ajustes de cuentas, surgía un clamor de lo más profundo de aquellos grupos humanos que intentaban una recuperación y subsistencia. Ahora bien, en tal momento se carecía casi del sentido de responsabilidad pública. Aisladas, las comunidades familiares y

Los vínculos feudales son vínculos **cercanos**, esto es, de un hombre a otro hombre que le está cerca en el espacio y en la jerarquía; éste a su vez se vincula con el inmediato e inmediatamente superior y así se aleja del primero pero no se desvincula de él, hasta llegar al señor, que en principio es autónomo y en competencia con el otro señor. Sólo después del siglo XI, a medida que el sistema adquiere estabilidad y disminuye la inseguridad básica de la vida, unos señores se van enfeudando a otros. Finalmente, en el siglo XIII, con Inocencio III, todos los señores y reyes están enfeudados al papa. Pero ahora ya se trata de un vínculo feudal muy modificado en relación al vínculo original; la **protección** no es su razón constitutiva.

Superada la necesidad que le dio origen, por efecto del mismo vínculo, permanece el vínculo como relación personal y, así, da estructura material a una unidad que permaneció, no obstante la fragmentación bárbara y feudal, pero que hasta ese momento fue sólo ámbito y sentir espiritual, la unidad de la **cristiandad**, una unidad lograda y vivida, mientras la unidad política, el imperio, siempre fue una nostalgia y una aspiración nunca real y efectivamente satisfecha.

"Esto hace que en la Edad Media haya un **mundo cristiano**. Repárese bien en que esto no quiere decir que todos los **hombres** medievales lo fuesen, ni mucho menos (...) La realidad social de la Edad Media europea está definida por el Cristianismo, pese a las posibles opiniones discrepantes de cuantos individuos se quiera" (J. Marías, 1963, I, p. 330).

---

las colectividades aldeanas formaban células independientes desprovistas de esos vínculos que, en las antiguas sociedades tribales, estrechaban solidaridades y proveían mecanismos de mando. Ante tal realidad, los hombres buscaron seguridad y alimento en la proximidad de personajes —también ellos ocasionalmente protegidos por un poderoso— en búsqueda de amigos y servidores para ubicarse bajo su protección; incluso se produjeron ingresos voluntarios en la esclavitud, si bien escasos. La mayoría de los solicitantes perdía la independencia aunque conservaba la libertad. Tales usos concluyeron por conferir carácter y color a la época bárbara; ignorados al principio por las leyes, finalmente evolucionaron hasta alcanzar el rango de institución".

Estos vínculos conservan su significación aún después del siglo XIII y la extienden hasta el final de la Edad Media, como ha destacado Fourquin (op. cit. ps. 298 ss).

Así, entre el siglo XI y el siglo XIII, se llega a la "persuasión de que era ya inconmovible el orden en el que se desenvolvía la existencia" (J. L. Romero. op. cit. p. 154). En el siglo XIII, finalmente, después de un largo proceso de casi nueve siglos, "se había consolidado el orden de la sociedad, el privilegio de los poseedores, la situación patrimonial de sus miembros y la seguridad de la aristocracia de que podía gozar de su riqueza, de su prestigio y de su poder, gracias al desarrollo creciente de una juridicidad que fijaba las relaciones entre los grupos en beneficio de ella" (Id. p. 155).

Convendría insistir en que el logro de este mundo visto ya como "orden inconmovible", que ahora adquiere el carácter de una "ortodoxia monolítica", no es sino el punto final de un largo proceso desde la inseguridad total a la seguridad, el reposo tras un azaroso recorrido, pero reposo que se afirma sobre las inquietudes vividas, inquietudes siempre presentes en el mismo trasfondo del reposo. Es el término de un continuo, no la interrupción de una continuidad. En términos de J.L. Romero, es el orden feudocristiano en su plena manifestación, en su epifanía.

Se puede matizar lo que se ha dicho con palabras de Julián Marías sobre la Edad Media como un mundo cristiano. No ha existido en la historia, ni existirá, un mundo propia y verdaderamente cristiano. Según el mismo cristianismo, éste se hace en la historia, pero no pertenece su realización a la historia. Su verdad es transhistórica, parusíaca. En este sentido ese orden llamado feudo-cristiano no es cristiano. Es fundamentalmente aristocrático. La clase social, aquí llamada aristocracia feudal, le impone su sello cómo clase dominante, rige en ese período el mundo de vida e impone su episteme.

4. - La Episteme Feudo-Aristocrática

En el mundo de vida aristocrático, su mundo vivido, surge la episteme feudal. Parte de ese mundo vivido es una particular forma de vivir un cristianismo histórico. Por ello, ese cristianismo entra en su constitución, pero las experiencias vivenciales de fondo que lo energizan no son cristianas, son histórico-sociales.

Sintetizando lo ya dicho, se puede elaborar un cuadro del transfondo histórico-existencial-vivencial sobre el que se asienta la vida de todos, pueblo y aristocracia, pero que la clase dominante captura para sí y sobre el que erige su propio dominio.

En el seno de una crisis total que se viene incubando desde el Bajo Imperio y que estalla incontenible con las invasiones, se pierde todo punto de referencia estable, todo **fundamento** —humano, económico, cultural— de modo que el **sentido** no termina en ningún anclaje, se nadifica, se pierde. Vida radicalmente insegura por tanto, siempre al borde de la no-vida. Vivencia radical de la **inseguridad**. Necesidad existencial —y en este término incluyo la totalidad de la existencia: cuerpo, economía, cultura,...— de **seguridad**.

Esta necesidad exige por sí misma hallarle fundamento al sentido, y por tanto, hallar de nuevo, o un nuevo, sentido. Siendo una necesidad radical, no se satisfará sin un fundamento radical que esté al final de todos los fundamentos mediadores recorriendo un camino que procede de fundamento en fundamento.

Ante la clausura de toda otra posibilidad, sólo queda abierta la relación hombre a hombre, el **vínculo interhumano**, única vía a una primera e inmediata seguridad. Otro hombre es el primer fundamento que se ofrece al sentido de la existencia de cada hombre. Pero el otro hombre no puede fundamentar si no se le ofrece al primero como **más fundado**, lo que, en concreto, en el momento histórico, significa más fuerte, más poderoso, sea por su poder material, sea por su poder espiritual. Pero en un mundo en el que lo primero —en cuanto próximo, inmediato— es la seguridad material, el materialmente poderoso es el primer **fundado**.

Estos pocos hombres **fundados**, y por tanto **fundantes**, concentran hacia sí los vínculos; es la génesis de la nueva aristocracia. El resto no será sino la expansión, estructuración y desarrollo de una sociedad jerarquizada de vínculo en vínculo.

Se trata, pues, de un vínculo que, ya desde su mismo origen, e incluso desde la necesidad que lo produce, es estructuralmente **jerárquico**. La jerarquía se apoya en las diferencias cualitativas entre los hombres. El fundante, en efecto, no funda porque sea cuantitativamente más hombre sino porque es otra clase de hombre, es de otra **cualidad**; por eso el aristócrata será siempre aristócrata y,

aunque pierda su poder, no perderá nunca su cualidad, del mismo modo que el villano, aunque adquiera poder, no dejará de ser villano.

Esto lo experimentará vivamente el burgués que surge de entre los villanos y, por mucho que se enriquezca, no logrará ser aceptado en la aristocracia sino tras largo tiempo y complicados subterfugios.

Los elementos de este cuadro, que son datos de la vida, hechos vividos en las raíces profundas de cada hombre y de toda la comunidad, no ideas, no conceptos en primer término, cognoscitivamente constituyen, como representaciones-huellas del modo general de conocer, la episteme del llamado orden feudo-aristocrático.

Sobre la rejilla de esta episteme se dibuja un mundo conocido como una sucesión de signos que **intencionalmente** apuntan a un fundamento trans-signo que constituye el ser **fundamental**. Con el surgimiento de la burguesía, y sobre todo a partir del siglo XIV, el mundo será conocido como una sucesión también de signos pero que apuntan a otros signos y nada más, una sucesión que se agota en el signo sin trans-cender a un fundamento no sígnico, una sucesión inmanente.

En la episteme feudo-aristocrática, sin embargo, los signos no son nunca puros signos sino seres-signos de otros seres-signos cualitativo-jerárquicamente ordenados, de la cualidad inferior de ser a la cualidad superior de ser, hasta llegar el Ser Fundamento absoluto, Dios, signo-ser de sí mismo, autosubsistente. Signo y ser se mutuoincluyen lo mismo que palabra y ser. Por eso, la gramática y el lenguaje son vía a la metafísica y, viceversa, de la metafísica emana el lenguaje y en ella se funda.

En esta sucesión jerárquico-cualitativa de los seres, el que funda es de cualidad superior al fundado y por lo mismo más **valioso** —entiéndanse el **más** y la desinencia del aumentativo que aquí se usa, siempre en términos cualitativos, no cuantitativos—, pues valor y ser también se implican como ser y bien. Esto no des-valoriza al cualitativamente inferior sino que lo ubica en la jerarquía de los seres.

Por eso, no corresponde a la realidad del pensamiento de esa época la concepción de lo sensible como vano e ilusorio, cosa que tanto se ha dicho. No; lo sensible tiene su propio ser y su propio valor si bien hay otras cualidades de ser y valores que le son superiores.

Pero todo esto es ya la episteme que habla en los discursos.

5. Los discursos de la Episteme Feudo-Aristocrática

Los discursos por otra parte son poseídos por la aristocracia dominante y dicen el orden socio-histórico desde la episteme que lo funda cognoscitivamente en la palabra de los que lo saben, sus intelectuales, mientras los señores lo hacen.

Sólo podemos hablar de estos discursos, sapientes, que han llegado hasta nosotros. Ciertamente existía un discurso popular, ágrafo, que se ha perdido. ¿Existía también una episteme popular paralela? Es pensable. Y pudiera ser rastreada en lo que nos ha llegado a través de los cuentos, las leyendas, los refranes, el "mester de juglaría" —no ciertamente el "mester de clerecía"— y probablemente muchos otros residuos de un mundo dominado, subyacente. Ardua e importante labor que no me encuentro en condiciones de realizar.

Las grandes reglas epistémicas que acabo de esbozar ya están claramente presentes en el discurso de Boecio —principios del siglo VI— rigiéndolo todo. En el diálogo "De Consolatione Philosophiae" procede siempre de lo primero e inmediato, directamente experimentable y por todos vivido, hacia lo que está oculto detrás de ello y a lo que por ello se accede. Y esto es el fundamennto o el **sumo cualitativo** (Boecio, 1957).

A veces es explícitamente expresado: "debemos luego llamar al sumo padre de todo. Porque desechado El, nada que se comenzare tendrá firme fundamento" (Id. Libro III - prosa novena). Así para "mostrar la verdadera bienaventuranza". Y explica: "pues si hay, como probamos, una bienaventuranza que es muy flaca y no perfecta, que está en los bienes caducos, nadie dudará que haya otra maciza y perfecta" (Ib. prosa décima). El ser cualitativamente imperfecto exige el ser perfecto. Esto no necesita demostración. Es evidente para quien vive inmerso en la episteme del fundamento y cualidad.

Sirva esta referencia a Boecio como ejemplo de lo que se viene diciendo. No me es posible aquí desarrollar el análisis de cada filósofo medieval y ni siquiera el de alguno seleccionado por cada siglo. Me detendré un poco más solamente en Santo Tomás de Aquino por ser él, en la plenitud del siglo XIII, quien integra en un edificio armónico y acabado, que no por nada ha sido comparado a una catedral gótica, todo

el pensamiento precedente y lee desde la episteme feudo-aristocrática la novedad burguesa que ya en su tiempo está suficientemente desarrollada como para competir.

Quiero señalar, insistiendo, que no es en el discurso explícito, esto es, en los conceptos abiertamente expresados, donde se aferra la episteme pues hay en eso el peligro de confundir ideas con representaciones-huella epistémicas, sino en el proceder mismo del pensar y en la respuesta a la pregunta por las condiciones de posibilidad del discurso explícito mismo.

6. -El Discurso Paradigmático: Tomás de Aquino

6.1. Fundamento

Tomás de Aquino es por familia un hombre de la aristocracia feudal, por formación —nueve años en Montecasino, desde los cinco de edad— de la aristocracia eclesiástica —su familia aspiraba hacerlo abad del monasterio benedictino más prestigioso— y, por su vida de religioso, de la aristocracia intelectual en la orden de los dominicos, entre las dos grandes órdenes nuevas —la otra son los franciscanos— la que se cuadró más plenamente con el orden vigente. Los franciscanos, en efecto, lo veremos con Ockham, acogieron con mayor beneplácito el nuevo orden de la burguesía emergente.

Bretón comenta la aguda afirmación —tàn actual— de Santo Tomás: "aquello de lo que se ha estado imbuido desde la infancia, se afirma con la solidez de lo que es natural y de por sí evidente (per se notum)" (S.C.G. I, C 11),[14] con unas palabras que sirven muy bien

---

[14] Las obras de Sto. Tomás se citan de la siguiente manera:
S.C.G.: Summa Contra Gentiles
S.T.: Summa Theologiae
E.E.: De Ente et Essentia
Q.D.: Quaestiones Disputatae
M.A.: Metaphysicorum Aristotelis
C.T.: Compedium Theologiae

para introducir el siguiente análisis sumario de la episteme sobre la que discurre el pensamiento del Aquinate:" (...) el mundo cristiano en el que se movían participaba de un modo efectivo de la incontestabilidad del Absoluto. El argumento ontológico antes de ser aclarado por una lógica de conceptos, era, por así decirlo, vivido en una posesión pacífica que reiteraba, mediante el juego de una prescripción secular, la necesidad del 'ser primero'. ¿Cómo se iba a dudar en esas condiciones de una verdad que se poseía y que hacía cuerpo con la existencia? (1976, p. 14).[15]

No por cristiana, sino por epistémica, es incontestable la necesidad del ser primero y, sobre esa base epistémica, se hace firme la conceptualización cristiana.

El **fundamento** es lo absolutamente necesario y afirmado con la naturalidad de un supuesto enraizado en la vida, *per se notum*.

Bretón, sin embargo, no repara en el hecho de que en el siglo XIII ya la burguesía estaba desarrollando una forma de pensar —conocer— que implícitamente prescindía de la necesidad del fundamento aunque de ello todavía no estaba consciente. Tomás de Aquino de alguna manera lo percibe y toda su obra, vista en su totalidad, es una demostración razonada, consciente, de todos los presupuestos epistémicos de los que brota. Así, la fe, epistémica antes que religiosa, es racionalmente sustentada.

En este sentido Bretón acierta cuando, con muchos otros, afirma: "para quien desea analizarla hoy día, esta obra representa la 'conciencia' de un mundo articulado en todas sus dimensiones" (Id. p. 15). Pero ya no es la conciencia de un mundo homogéneo, es la conciencia del mundo que, por dominante, pareció homogéneo y que ahora es una parte de ese mundo desafiada por otro mundo emergente,

---

[15] "Por lo menos hasta finales del siglo XII, no se encuentra en los textos sino un número insignificante de negadores de la existencia de Dios. Y en la mayor parte de estos raros casos nos podemos preguntar si no se trata de una mala lectura de los textos o de extrapolaciones debidas a quien ha referido las palabras de estos originales aislados, extrapolaciones nacidas de excesos verbales, fruto de un momento de rabia o —para algún intelectual— de hebriedad intelectual" (Le Goff, 1988, p. 4)

Véase el tema en M. Bloch (op. cit. ps. 97 ss)

y por eso mismo todavía parcial. El mundo global ha entrado en crisis, una crisis que todavía no ha estallado en plenitud. No obstante, la catedral tomista hecha de estructuras límite en las que no sobra ni falta nada, es quizás indestructible para la historia, pero, fuera de sus manos otro edificio se está construyendo que albergará el pensamiento del futuro, y no es precisamente una catedral. La de Tomás permanecerá como monumento para admiración de las generaciones futuras, pero monumento al fin.

El fundamento es un *primum* epistémico porque es un *datum* de la vida, pero no es conceptualmente *per se notum*, evidente por sí mismo. Tomás rechaza el argumento ontológico de S. Anselmo porque demuestra la existencia del ser primero en la mente pero no en la realidad, en el ser propiamente dicho. Lo que para un hombre del siglo XI no permitía dudas —que mente y ser coincidían— para un hombre del siglo XIII, atento a los cambios que se están produciendo, ya no es aceptable. El pensamiento discurre por la misma regla epistémica, pero su conceptualización ha de ser otra.

6.2 Ordenación

El fundamento es principio de **ordenación.**

El orden es pensado como un **ser-hacia**, por eso más que orden —enfoque griego y moderno— es ordenación. Esta distinción me parace clave, porque, en el orden, las relaciones que lo constituyen son extrínsecas a los seres *ordenados*, mientras que en la ordenación la relación es constitutiva del ser mismo, intrínseca.

No es que Sto. Tomás piense el ser como relación; lo piensa como substancia —fundamento— pero la relación le es inseparable. Ser en fundamento relacionado. Entiéndase que cuando hablo del ser como fundamento me estoy refiriendo a fundamento como regla epistémica del pensar, no como concepto. En efecto, los accidentes, para Sto. Tomás, no son substancia, pero son algo, si bien ese algo sea precisamente ser en la substancia que es su fundamento. La ordenación al fundamento es su ser, su algo. El pensar por fundamento rige la elaboración de su concepto.

La ordenación, el estar constitutivamente ordenado-a, es intrínseca a ser. Esto implica pensar los seres desde el fin, donde fin y fundamento se implican. El fin causa los seres y los constituye desde dentro. Todo ser, por ser ser, es finalizado, ordenado a, relacionado a; no relacionado con, sino relacionado a.

La ordenación al fundamento es lo que constituye la armonía del mundo, armonía que exige unicidad: "la armonía existente en las cosas creadas por Dios manifiesta la unidad del mundo. Pues se dice que en este mundo hay unidad y armonía en cuanto que unas cosas están ordenadas a otras. Todas las cosas que provienen de Dios están ordenadas entre sí y también a Dios como se dijo anteriormente. Por lo tanto es necesario que todas las cosas converjan a un solo mundo" (S.T. I q. 47, art.3).

Refuta, así, la afirmación de S. Agustín según el cual Dios habría podido crear muchos mundos dado su infinito poder. Para Sto. Tomás el poder de Dios no es autónomo del Ser de Dios, y Dios por su Ser es el único principio del orden y el único fin. Y para este argumento deja de un lado a Agustín y se apoya en Aristóteles y en Platón (Id, ad lum). Esto prueba , por una parte, la independencia con que Sto. Tomás usa de las autoridades, pero también su coherencia con la episteme que rige su pensar. Se verá como en Ockham, regido por la nueva episteme burguesa, el poder de Dios se autonomiza.

Que el argumento tomístico pruebe la unicidad del mundo es otra cosa. No interesa aquí. Lo que importa es destacar que la matriz de su pensamiento lo lleva a producir este concepto.

Armonía implica unidad, pero no la unidad en un único ser, como sería el caso de Parménides, sino la unidad como resultado de la ordenación-relación de los múltiples seres cuya multiplicidad es así salvada y no reducida a simple apariencia. "Vemos que todas las cosas existentes están ordenadas entre sí ya que unas sirven a otras. Pero cosas tan diversas no se coordinarían en un sólo plan si algo que sea uno no las ordenase, pues en toda multitud, mejor impone el orden uno que muchos, ya que uno es de suyo causa de la unidad, y muchos no causan la unidad más que accidentalmente, esto es, en cuanto de alguna

manera son uno" (Ib. q. 11, a. 3).[16] "...en las cosas hay dos clases de orden: el que hace que una cosa creada esté ordenada a otra, también creada, como lo están las partes al todo, los accidentes a la substancia y cada cosa a su fin, y el que hace que todas las cosas estén ordenadas a Dios" (Ib. q. 21 . a. 1. ad 3um).

6.3. **Relación**

Hay, pues, en el pensamiento de Sto. Tomás una *dynamis* de fondo, más allá del pensar mismo, que, organizada en matriz epistémica, rige la conceptualización de toda realidad por la vía: **fundada-fundante-ordenada-a**. La **relación** es así otro gran ámbito, no en primer lugar concepto, integrado a los anteriores, en el que se inscribe su pensar.

La relación, como regla epistémica de fondo, elimina las acusaciones de dualismo que se han dirigido contra este filósofo-teólogo.

Basta un conocimiento, aún somero, directo de los textos del Aquinate para entender que en su comprensión de la realidad no hay seres aislados. Todos están en-relación **por su misma naturaleza de ser**. La relación es intrínseca a la realidad misma. No es concebible la realidad como no-relacionada. Esto salva siempre la multiplicidad y la unidad. La relación es multiforme de acuerdo a la categoría de los seres que **son** en ella, porque la relación está en el orden de la **cualidad**.

Así, en la teoría del conocimiento, la relación emerge en los conceptos de **intencionalidad y analogía**.

La intencionalidad implica que la inteligencia, o el intelecto, es, por su ser, referida-a-su-objeto y la realidad, el objeto, es, por su ser, referida-al-intelecto. De aquí que la verdad no esté en la

---

[16] "La armonía existente entre las cosas creadas por Dios manifiesta la unidad del mundo. Pues se dice que en este mundo hay unidad y armonía en cuanto que unas cosas están ordenadas a otras. Todas las cosas que provienen de Dios, están ordenadas entre sí y también al mismo Dios como se dijo anteriormente" (S.C.G. art. 3).

representación y, menos aún, en la producción del objeto, sino en el juicio, esto es, en la concreción última de la mutua referencialidad intelecto-objeto, la intencionalidad, juicio que es a la vez conocimiento y decisión, pues intelecto y voluntad están intrínsecamente relacionados. Concebir el juicio como síntesis sería atribuirle a Sto. Tomás categorías kantianas.

No trato aquí de desarrollar toda la riqueza de la intencionalidad en Sto. Tomás, concepto todavía vigente después de haber sido retomado por Brentano, ni tampoco la de analogía. Sólo me detengo sobre ellos lo suficiente como para ilustrar el fondo epistémico sobre el que se dibuja un pensamiento que tipifica en su apogeo el orden feudo-aristocrático.

La analogía, que Sto. Tomás desarrolla sobre todo en referencia al conocimiento de Dios, pero que se aplica a todo conocimiento como se ve especialmente por los ejemplos que usa, se fundamenta en la ordenación de las criaturas a Dios y de unos seres a otros, ordenación que es constitutiva del ser y que basa las múltiples relaciones. Conocer analógicamente es, pues, **conocer por relaciones.**

"Por consiguiente, lo que se diga de Dios y de las criaturas, se dice en cuanto hay cierto orden de la criatura a Dios como principio y causa en la que preexisten de modo más elevado todas las perfecciones de los seres. Este modo de ser común ocupa el lugar medio entre la pura equivocación y la simple univocación, pues los términos análogos ni tienen exactamente el mismo sentido, como sucede a los unívocos, ni sentido totalmente diverso, como pasa a los equívocos, sino que el término que así se aplica a muchos expresa diversas relaciones y proporciones con uno determinado, como el término 'sano', aplicado a la orina significa un indicio de la salud del animal, y aplicado a la medicina designa la causa de la misma salud" (S.T.,I,q.13, art.5.).

Lo mismo sucede con la relación entre filosofía y teología. No es cierto que la filosofía sea esclava de la teología. La sirve en cuanto su ser está ordenado al ser superior de la teología, pero, como dice Bretón (op. cit. p. 19): "el filósofo sirve de este modo al teólogo sin ser su esclavo, ya que sólo puede ser útil si permanece fiel a su exigencia de autonomía".

Dígase lo mismo de la fe y la razón, autónomas pero ordenadas una a otra, relacionadas. La llamada autonomía de la razón que desarrollará luego la burguesía, no es una liberación de la esclavitud sino la ruptura de una relación, una autonomía en cuanto autarquía e incomunicabilidad.

Para Sto. Tomás la incomunicabilidad del ser, de cualquier ser, es impensable, pues es imposible el pensar-sin-relación.[17] La clave de ello no está en los conceptos o en el sistema de ideas , sino en la representación-huella epistémica relación.

La fe teologal plenifica en su ser, en cuanto fin, el pensamiento del filósofo, pues el conocimiento, por su mismo ser, está ordenado a la plenitud del conocer, cosa que supera su propia capacidad, pues el conocer no es simple y puro producto del intelecto sino también *conatus*, deseo, —metafísico, no psicológico— que lo impele a realizar la plenitud —perfección— de su ser; "en este sentido, pero solamente en éste, la teología es la verdad de la filosofía, del mismo modo que la filosofía, en otro orden de cosas, es la verdad de la teología" (Breton, op. cit. p. 23).

La autonomía de cada ser consiste en su fidelidad a su propio ser, esto es, tanto a su acto como a su potencia. Por la potencia los seres creados están siempre abiertos, o mejor, son esencialmente abiertos, relacionados también a su propia realización.

En todos los ámbitos la no-relación es absolutamente inconcebible.

En el mismo clima epistémico de relación son pensados los principios del ser —esencia y existencia, acto y potencia, materia y forma— pues el ser es sólo cuando los principios entran en relación.

Es cierto que en el lenguaje y en los conceptos la relación

---

17 Sin embargo la incomunicabilidad es, en la escolástica, una nota del individuo. No nos dejemos confundir por el término. En el individuo, no implica relación sino distinción, en cuanto es completo en sí mismo, como se dice en el opúsculo: "De Principio Individuationis" atribuido a Sto. Tomás y que algunos consideran apócrifo: "est incommunicabilis solum ratione supposití quod est aliquid completum in specie", esto es, incomunicable en cuanto es una substancia completa que no necesita recibir nada para ser lo que ya es (véase nota de Fraile II, 2, p. 309).

como tal no constituye al ser, sino la composición en unidad, pero la unidad de los compuestos no es comprensible en Sto. Tomás sino sobre el fondo de la regla epistémica relación. Por ello mismo, el pensamiento posterior ha encontrado tántas dificultades para entenderlo hasta que finalmente se le ha hecho incomprensible.

6.4. El Individuo desde la Relación

Pensando desde la relación, el individuo no es un dato primero, no es regla epistémica, sino elaboración. La relación se describe, se define, se maneja, se cuela por todos los intersticios del discurso, pero no necesita ser justificada. El individuo, en primer término, ha de ser justificado. Para poderlo pensar hay que recurrir a un *principium individuàtionis*. Lo mismo que hay que explicar la cantidad, pues individuo y cantidad en alguna forma se implican en cuanto lo que hace al individuo es su distinción numérica de los demás.

Pero la cantidad, como dice Bretón (op. cit. p. 27)"... sin estar olvidada, no emergía por sí misma de la plenitud de lo cualitativo".

En efecto el *principium individuationis* mismo está pensado desde lo cualitativo, o desde la representación-huella epistémica **cualidad**.

Como dice Fraile (1986, p. 308): "Principio de individuación, en general, es aquello que hace posible o por lo cual se constituye un individuo. Individuo es toda entidad sustancial o accidental, numéricamente distinta de las demás".

"Indivisum in se, et divisum a quolibet alio", indiviso en sí y separado de cualquier otro. La unidad numérica significa la indivisión interna. Ahora, "se trata de una indivisión que significa un término más allá del cual se pierden los caracteres esenciales, propios de su naturaleza y de la especie a que pertenecen" (Id. p. 309). La división interna puramente cuantitativa, no lo destruye, lo que lo destruye es la pérdida de algo esencial. La indivisión, pues, está dada por lo cualitativo.

La indivisión interna lo hace **distinto** de los demás. El número emana así de lo cualitativo. Cada individuo es uno a su manera, cualitativamente.

El principio de individuación es, pues, en último término algo cualitativo. Por lo mismo, dada la subordinación de la cantidad a la cualidad, el principio de individuación es un principio de distinción pero no de separación. No hay ruptura de la relación; ésta permanece, pues es cualitativa, y se diversifica de acuerdo a las distinciones de los individuos.

Cuando, en el ámbito burgués, el individuo será un dato de la vida y, por lo mismo, una representación-huella epistémica, la cantidad se impondrá por sí misma lo mismo que la autarquía de los individuos; lo que habrá que justificar será, si se puede, la cualidad y la relación.

En el plano lógico, individuo se opone a universal pero a él está ordenado. En la polémica de los universales, Sto. Tomás aferra uno y otro, el individuo particular y el universal, y lo logra precisamente aclarando su relación. Resuelve así el agudo problema sin caer ni en el exagerado realismo platónico ni en el nominalismo. Pero no buscando un compromiso intermedio, como a veces se ha dicho, sino saliéndose del dilema mediante su claro sentido de la relación.

No me detendré sobre el espinoso problema de los universales pues no hace al caso que aquí se examina. Baste señalar que en éste, como en todo problema, las soluciones las toma el Aquinate desde la episteme que rige su pensamiento.

La relación, la ordenación-relación, da el significado que para Sto. Tomás tiene el objeto. Muy lejos de su pensamiento concebirlo como la cosa tomada en sí misma —concepto moderno—, yacente, inactiva, puesta ahí para ser apropiada por un sujeto del que esencialmente está separada.

Sujeto y objeto están ordenados constitutivamente el uno al otro mediante una relación-intención intrínseca a ambos. El objeto es más bien el término de una acción, el qué-materia en el que la acción se concreta y manifiesta. El intelecto, por su propia constitución, siempre está en potencia y toda potencia es potencia a algo. El sujeto está en potencia del objeto y el objeto en potencia del sujeto. El conocimiento supone, pues, el acto de una y otra potencia, en el que el objeto actúa su potencia y el sujeto también. Esta concepción dinámica

del ser, y por ende del objeto, es básica en el pensamiento tomista y tiene que ver con la imposibilidad de pensar nada sin la relación. Refiriéndose a la afirmación de Aristoteles (IV.Metafísica) según el cual "toda substancia es naturaleza", comenta, modificando lo dicho por su maestro: "pero el nombre de naturaleza, tomado en este sentido, parece significar la esencia de la cosa, en cuanto tiene orden u ordenación a la operación propia de la cosa, **puesto que ninguna cosa carece de su propia operación**" (E. E. I, p. 4, 10-15).

La potencia del sujeto es pasiva y activa. La pasiva es un obrar receptivo; la activa transforma —quizás mejor hoy se diría, procesa— a un objeto que por su potencia activa transforma al sujeto y por su potencia pasiva recibe la acción del mismo. El entendimiento posible, pura potencia de conocer, se actúa en uno y otro momento conociendo de dos maneras distintas los dos aspectos del objeto, su materialidad y su esencialidad y así lo conoce en totalidad.

El sentido de la objetividad es muy distinto del moderno. Es el resultado de la relación-acción entablada entre sujeto y objeto, luego de todas sus transformaciones, sin que ni uno ni otro hayan perdido nada de su propio ser. De esta manera son valorizados los sentidos, que en ningún modo dan sólo apariencias sino conocimiento real, y el entendimiento que conoce hasta lo último el total sentido, la *quidditas*. Ahora bien, el conocimiento sensorial está ordenado al conocimiento intelectual y sólo en éste el entendimiento se realiza a plenitud, pues para él el conocimiento es gozo y felicidad del ser que alcanza su fin. El entendimiento, pues, para Sto. Tomás, no tiene nada de frío ni intelectualista, como quienes no lo comprenden han pretendido.

6.5. Ciencia

Así Sto. Tomás valora plenamente el conocimiento sensorial en su ser pleno y en su propio lugar, dentro de la jerarquía de los seres, sin magnificarlo pero sin disminuirlo. Lo mismo hay que decir del intelectual y por tanto de la razón.

Así son posibles y valiosas todas las ciencias, cada una en su orden, definido por su objeto propio, sin que pueda haber contradicción o interferencias.

"Lo que constituye la diversidad de las ciencias es el distinto punto de vista bajo el que se mira lo cognoscible. El astrónomo, por ejemplo, demuestra la misma conclusión que el físico, v.g., la redondez de la tierra; pero el astrónomo lo hace empleando medios matemáticos, que presciden de las cualidades de la materia, y el físico usa medios materiales. Por esto, no se ve inconveniente en que de las mismas cosas que estudian las disciplinas filosóficas, en cuanto asequibles con la luz de la razón natural, se ocupen también otras ciencias en cuanto que son conocidas con la luz de la revelación divina" (S.T.I. q.1, a 1, ad. 2um).

Toda ciencia se justifica si accede a la verdad, según el ser propio de cada ciencia.

Ahora bien, conocer la verdad no es conocer la cosa en sí —objetivamente en sentido moderno— sino conocer la relación de conformidad entre el entendimiento y la cosa.[18]

Por eso, la verdad está en el entendimiento y no en la cosa aunque hay una verdad metafísica en la cosa en cuanto todo ser que es su ser, es verdadero, de modo tal que ser y verdadero coinciden (véase: S.T. I. q. 16, art.3).

"Aunque la verdad de nuestro entendimiento esté causada por la cosa no por esto se encuentra primeramente en ella la razón de verdad, como no se halla, por ejemplo, la razón de sanidad en la medicina antes que en el animal, debido a que no es la salubridad de la medicina, sino su eficacia, pues no es agente unívoco, la que produce la salud. Pues de modo análogo, el ser de la cosa, y no su verdad, es lo que produce la verdad del entendimiento" (S.T. I. q. 16, a. 1, ad 2um).

"La verdad, como se dijo, según su sentido primario, está en el entendimiento. Como, pues, cada cosa es verdadera en cuanto tiene la forma propia de su naturaleza, es necesario que el entendimiento, en cuanto cognoscente, sea verdadero, en cuanto tiene semejanza con la cosa conocida, que es su propia forma en cuanto cognoscente. Por esto, la verdad se define como conformidad entre el entendimiento y la

---

18 "Hay que decir que la verdad está en el entendimiento y en el sentido, si bien no de la misma manera (...) porque el acto de la cognición es el medio entre el conocedor y lo conocido" (Q. D. De Ver. q. 1, art. 9).

cosa; y de aquí que conocer esta conformidad es conocer la verdad. El sentido no la conoce en modo alguno, pues aunque la vista tiene la semejanza del objeto visto, no conoce la relación que hay entre el objeto que ve y lo que ella percibe. El entendimiento en cambio puede conocer su conformidad con el objeto inteligible; pero no la percibe cuando conoce la esencia de las cosas, sino cuando conoce que la realidad es tal como la forma que él percibe, y entonces es cuando primeramente conoce y dice lo verdadero " (S.T. q. I, 16, a.3).

El párrafo precedente no tiene desperdicio por su profundidad y claridad. No por nada ha dado origen a tantos comentarios. Lo que aquí importa destacar es que la verdad, tanto en su sentido metafísico, la verdad de la cosa en sí, como en su sentido lógico, cognoscitivo, no puede ser pensada sino desde la representación-huella relación.

6.6. El Concepto de Relación

Ahora bien, cuando Sto. Tomas conceptualiza la relación, la concibe en primer término como algo real: "la creación no es mutación, sino la misma dependencia del ser creado respecto al principio que la origina. Por tanto, pertenece al género de relación. Luego nada impide que se encuentre en el ser creado como en un sujeto (...) Está claro, con todo, que si la creación es una cierta relación, es algo real (...) Es preciso que tal relación sea algo real pues así como todas las cosas son producidas por Dios en el ser, también lo es ella (...) La relación no relaciona por medio de otra relación, porque si fuera así se daría un proceso infinito, sino que relaciona por sí misma, por ser esencialmente relación" (S.C.G.cap. 18).

Si es real en primer lugar, ello no niega que existan relaciones "de razón", esto es, puramente lógicas, elaboradas por el entendimiento.[19]

---

[19] "En todas las cosas que se refieren unas a otras, de las cuales una depende de otra y no viceversa, en el que depende del otro se da una relación real, en el otro en cambio sólo de razón (...) De donde, es necesario que la relación por la cual la criatura se refiere al Creador sea real; pero en Dios es una relación sólo de razón (...) y así la creación no es otra cosa sino una relación a Dios con novedad de ser (...) no es ser propiamente hablando sino inherente. Lo mismo sucede con

"Para entender esto tómese en cuenta que hubo quienes opinaron que la relación no es algo real, sino sólo conceptual o de razón. Mas para convencerse de que esto es falso, es suficiente observar el orden y relación natural que las cosas guardan entre sí.

"Sin embargo, se ha de advertir que, como la relación requiere tener dos extremos, caben tres combinaciones respecto a que sea real o de razón. A veces es solamente de razón tanto por parte del uno como del otro extremo(...) Otras relaciones hay que son reales por parte de ambos extremos(...) otras veces la relación es real por parte de uno de los extremos, y por parte del otro es sólo de razón ..." (S.T.I, q. 13, art.7).

"Puesto que Dios se refiere a la criatura precisamente porque la criatura se refiere Dios, y la relación de sujeción es real en la criatura, Dios es Señor, no sólo según nuestro modo de entender, sino en realidad, y señor en la medida en que la criatura le está sometida" (Id. ad 5um).

Ahora bien, la realidad de la relación es accidental, esto es, a la manera en que tienen el ser los accidentes. Accidental, en Sto. Tomás —no sería necesario aclararlo—, no significa en ningún modo casual o por azar. Ser accidente es tener el ser de una determinada cualidad totalmente distinta del propio de la substancia. Lo que sucede es que en el accidente la ordenación a otro, la relación, es, si se puede decir, más intensa o más constitutiva, en cuanto la ordenación a otro es su propia esencia, de tal modo que no es sino en otro.

Así la esencia de la relación está en su ordenación a otro, a un sujeto, que en este caso no significa cognoscente sino fundamento de.[20]

---

todos los accidentes (...) esa relación es un accidente, y considerada según su propio ser, en cuanto inhiere a un sujeto, es segunda a la cosa creada..." (Q. D. De Potentia, q. 3, art. 3).

[20] "Puesto que la relación, que está en las cosas, consiste en una determinada ordenación de una cosa a otra, es necesario que haya tántos modos de estas relaciones cuántos modos hay de ser ordenada una cosa otra. Así se ordena una cosa a otra, o según el ser, en cuanto el ser de una cosa depende de otra, y éste es el tercer modo. O según la virtud activa y pasiva, en cuanto una cosa recibe de otra o da a otra algo, y éste es el segundo modo. O a la manera en que la cantidad de

Por esto, ya se ha dicho que Sto. Tomás no concibe el ser como relación ni la relación como ser subsistente sino en la Trinidad.

Pensar epistémicamente desde la relación no significa hipostasiar la relación.

Se le podría preguntar por qué si el ser de las personas en la Trinidad es ser relaciones subsistentes, sirviéndose de la analogía, no puede pensarse el ser de las criaturas como relación y el ser-fundamento como relación. Ciertamente en su época esto hubiera sido demasiado. Por otra parte, Aristóteles sobre cuyas ideas circulan las ideas de Tomás —no sobre cuya episteme— condiciona la concreción de sus conceptos, si bien su aristotelismo no es un simple discipulado repetitivo. Viene al caso lo que dice Bretón al respecto: "La tesis del P. Aubenque sobre **El problema del Ser en Aristóteles,** nos recuerda oportunamente que el Aristóteles de Sto. Tomás no es el mismo que el de la Historia. En muchos aspectos, **que no son simples detalles**, (subrayado mío), el discípulo completa, sistematiza, corrige y abre nuevas perspectivas; para sustituir los silencios del maestro, inventa un lenguaje que no es el mismo del original. Los espíritus mezquinos que se extrañen de ello, tienen una idea bastante estrecha de lo que es la repetición en filosofía. Olvidan que el pasado existe debido a nuestro presente y que la incomprensión creadora es un don propio del genio" (op. cit. p. 25).

Sobre todo hay que tener en cuenta que la episteme de Sto. Tomás no es la episteme griega, ni siquiera la griega de Aristóteles, si bien en el tiempo de Aristóteles ya está surgiendo un nuevo mundo griego que en algunos aspectos se parece al mundo de Sto. Tomás.

6.7. Jerarquía regida por el Ojo

De todo lo hasta aquí desarrollado resulta evidente que la relación en Sto. Tomás —epistémica y conceptual— es una relación **jerárquica**, feudo-aristocrática.

---

una cosa puede ser medida por otra, y éste es el primer modo" (M. A., Lectio XVII, 1004).

La **jerarquía**, como representación-huella epistémica cierra el modelo de episteme feudo-aristocrática que estoy exponiendo.

He aquí cómo, por epistémicamente jerárquica, y no sólo por aristotélica, la conceptualización de la relación en Sto. Tomás no puede ser la de una relación subsistente, sino sólo en Dios, pináculo de toda jerarquía. Precisamente, por jerárquica, para ser pensada, la relación exige dos extremos ordenados uno a otro.

La jerarquía es un dato de la vida feudo-aristocrática y por ende representación-huella-epistémica. De ahí que inevitablemente se piense por jerarquía, **jerarquía-relacional-cualitativa**.

"Todas las partes del universo adquieren de Dios su perfección, no igualmente, sino cada una a su manera" (IV Sent. D 44, q.1 a.2). Esta es la base conceptual de una jerarquización universal que se descubre por todas partes y según los más diversos criterios porque está en la misma estructura congnoscitiva del conocedor.

Ahora bien, el ser superior lo es al inferior no cuantitativamente sino porque participa de una cualidad de ser en la que se da una participación mejor de la plenitud del ser que sólo está en Dios. Es una jerarquía netamente cualitativa, de naturalezas y no de posesiones.

Es además una jerarquía visual. Así como a quien entra en una catedral gótica el ojo se le escapa por los fustes de las columnas, inevitablemente, hasta las bóvedas y, en ellas, por las nervaduras hasta la clave, y de ella regresa, ahora libre de ansia por la seguridad que la visión de la esencia arquitectónica le ha hecho gozar, a la contemplación del universo catedralicio y puede detenerse en los vitrales y los relieves, cuyo sentido ya posee, y **mirar** así la ordenación estructural en la armonía del todo, del mismo modo el ojo cognoscente de Sto. Tomás recorre la jerarquía de los seres —signos ordenados a signos hasta el no-signo-fundamento en el que los signos significan— hasta que, pasando de sentido a intelecto y de intelecto a ojo-fe, contempla el Fin de la pirámide en el que todos los seres fundamentan su ser y de EL regresa sabiendo ya el ser-valor de cada uno.

En la episteme feudo-aristocrática los sentidos están jerarquizados hacia el ojo de modo que es el ojo el que rige la matriz epistémica.

Como siempre que se ha tratado aquí de estructuras epistémicas, no me refiero al puesto explícito que tiene la vista en el pensamiento tomista, aunque me sirva de sus textos para ilustar los argumentos, sino al puesto que ella tiene en su régimen de pensar.

Sto. Tomás, quien por necesidad de precisión filosófica en el lenguaje, rehuye las imágenes que le acercarían al poeta —y él mismo era un inspirado y finísimo poeta— no tiene escrúpulo en servirse frecuentemente de las metáforas visuales. Es más, la metáfora visual es inseparable e indispensable en su teoría del conocimiento. La presencia del ojo, más allá de la metáfora, está intrínsecamente inscrita en su pensar el conocimiento. Las metáforas visuales son apenas la manifestación externa de la representación-huella epistémica sumergida, (véase: S.T., I, q16, a.3; C. T. 82).

Todo conocimiento, en el discurso tomista, sea sensorial, sea racional, sea por la fe, sólo es comprensible como **visión**. El entendimiento no conoce su objeto si no es **iluminado**, una iluminación progresiva que va sacando de las sombras un plano tras de otro. A cada plano le corresponde una luz cualitativamente distinta como emanada de distinta fuente y correlativamente el ojo se va actualizando de una potencia a otra para adquirir la **forma** que le permita recibir la nueva luz, hasta que el ojo adquiere la forma del ojo-fe y puede así conocer el objeto revelado por la luz directa de Dios.

El ojo parece el menos material de los sentidos y por lo mismo el más apto para conocer a Dios. ¿Cómo un hombre que se sabía de memoria la Biblia, toda, y que era cristiano de pies a cabeza, no pudo darse cuenta de que el sentido bíblico por excelencia, el sentido-de-Dios, es el oído y que el Dios bíblico es ante todo Palabra? Es más, en la Biblia la imagen visual no tiene lugar; ésta es una categoría griega. Imagen en la Biblia es la representación integral y externa. Por eso, todas las imágenes de Dios son condenadas. Excepto una, el hombre, porque debe ser tratado igual que se trata a Dios.

Baste el siguiente texto, para mostrar cómo el discurso discurre sobre la falsilla de la visión. Sirva además para ilustrar la **visión jerárquica** de los seres. " ... La forma no es otra cosa que la participación en la similitud divina, similitud más o menos próxima. Cuanto más accede una cosa a esta divina similitud, tanto más perfecta es. Por ello la diferencia de las formas se resuelve en la jerarquía de

sus perfecciones (...) Por otra parte, esta evidencia se impone a quien dirija una mirada sobre la naturaleza. En efecto, todo ocurre como si esta diversidad tendiera a terminar en una totalidad. Por encima de lo inanimado encontramos las plantas; por encima de las plantas existe el animal, y por encima del animal, las substancias intelectuales" (S.G. III, c.97).

El ojo era constitutivo de la episteme griega. Aristóteles lo explicita comenzando así el primer libro de la Metafísica: "Todos los hombres tienden por naturaleza a saber. Señal de ello es su gusto por las sensaciones, pues éstas, aparte de su provecho, gustan por sí mismas, y más que las otras las de vista. Pues no sólo para nuestros quehaceres, sino también cuando no vamos a hacer nada, preferimos el ver, por así decirlo, a todos los demás sentidos. Y la causa es que nos hace más notorias las cosas y pone más de manifiesto muchas diferencias" (1973, Met. I, 1-2).

El aprecio del ojo por su utilidad, claramente presente en el texto de Aristóteles, no es lo que caracteriza la vista en Sto. Tomás. Para él el ojo es el principal por ser el más **espiritual** de los sentidos y por lo mismo cualitativamente superior a los demás, jerárquicamente más elevado. La distinción entre uno y otro es abismal.

El ojo griego se goza en su propio funcionamiento, en sus mismas sensaciones, el ojo tomista es para llegar a, por eso no se cierra sobre sí sino que se abre relacionalmente.

El valor del ojo griego está bien expresado en el siguiente texto de N. Katzantzakis:

" -¿Sois merçaderes? - volvió a preguntar el anciano.

- No - contestó Teseo -¡Estamos dando la vuelta al mundo, queremos conocer ciudades y gente hasta que se sacien nuestros ojos!

El anciano movió la cabeza.

- El ojo del hombre nunca se sacia" (N.K. 1987, P. 259).

El ojo de la episteme feudo-cristiana está ordenado a la saciedad por la visión beatífica, luego de su transformación en la fe.

La valoración "espiritual" del ojo ya está presente en S. Isidoro de Sevilla, uno de los padres de la Edad Media, en los orígenes de la episteme feudal. "Estos (los ojos) entre todos los sentidos son los que están más cerca del alma. En los ojos, en efecto, se refleja toda manifestación de la mente, de donde en los ojos aparece tanto la

turbación del ánimo como la hilaridad. De ahí que a los ojos también se los llame luminarias porque de ellos mana luz o porque desde su principio tienen luz encerrada o porque reflejan la luz que han recibido del exterior" (Etimologías XI, 1, n.36, 1982).

La preponderancia de la vista sobre los otros sentidos está clarísima en otro texto del mismo autor: "Se llama vista porque es más vivaz que los otros sentidos y más prestante o veloz, además de que tiene función más amplia a semejanza de la memoria entre las transformaciones de la mente. Está en efecto más cerca del cerebro, del que todo proviene; de ahí que para referirnos a hechos que pertenecen a otros sentidos digamos: 'mira', como cuando decimos :'mira cómo suena', 'mira cómo sabe'" (Id. n. 21).

La vista sitúa el espacio, lo define: el aquí y el allá, el esto y el aquello, el arriba y el abajo. Según el mundo de vida, una de las dimensiones tomará preponderancia. El mundo de vida feudal está regido por el arriba y el abajo del vínculo interhumano.

El ojo, por lo mismo "sensacionará" en el sentido de la pirámide, en el esquema de la jerarquía, del poder.

La vivencia práxica, la existencia-en el poder y la jerarquía, exige el ojo como órgano príncipe para conocer y conocerse en-situación-de-poder. Elegido el ojo, el conocimiento ocular justifica y fundamenta el poder y genera un conocimiento-en-el-poder. Mas, puesto que la jerarquía se basa en lo cualitativo y no en lo cuantitativo, la visión estará regida por la cualidad y por eso en Sto. Tomás será un ojo que ve relaciones de jerarquía; y no es necesario insistir más en esto.

Tanto en la episteme griega, cuanto en la feudo-aristocrática, como en la burguesa, el ojo es sentido príncipe, pero en cada una es un ojo cualitativamente distinto.

Regida por su propio ojo, la racionalidad feudo-aristocrática es una racionalidad coherente, tan racional como cualquier otra, pero cualitativamente distinta de la que impondrá más tarde la burguesía, una racionalidad de fundado a fundamento y viceversa, relacional-cualitativa, y no de medios a fines —sin viceversa— como la moderna, así bien definida por Max Weber.

¿De qué poder se trata? El poder feudo-aristocrático no es poder puro, autónomo en sí mismo, un poder *simpliciter*, como diría

Sto. Tomás. Es un poder también él fundado más allá de sí mismo en la distinción y relación cualitativa de la jerarquía de los seres. Es además un poder que a su vez encuentra su razón de ser en que funda y por tanto asegura; y asegura porque protege. Brota, pues, no de la pura voluntad del señor o del simple derecho de conquista, como fue en el momento de las invasiones, sino de la relación real, vínculo interhumano protector-asegurador-fundante. Implica por ello, en la práctica social, no sólo derechos sino deberes hacia el inferior; éstos incluso son primarios con respecto a aquéllos pues es la expectativa de cumplimiento lo que lleva al enfeudado a vincularse con el feudatario. Es la función protectora la fuente de los derechos. Que a lo largo del tiempo éstos acaben por preponderar y la estructura protección-y-por-tanto-poder se convierta en otra del tipo poder-y-por-tanto-protección (si acaso), no implica que cambie sin más la consciencia y pre-consciencia colectiva.

Es claro que esta forma de poder es funcional en el seno de la sociedad que la ha producido. Cuando un grupo de la misma se margina por su práctica, como sucede con la burguesía emergente, este grupo vive ese poder como puro dominio y, dado que están intrínsecamente implicados en su vivencia dominio y relación jerárquica, siendo la relación el componente clave, ese grupo buscará su liberación eliminando la relación y enfatizando la autonomía del individuo. A ello además es llevado por otras vivencias-praxis, como se dirá más adelante.

No está dicho, sin embargo, que la única manera de liberarse de una relación jerárquica dominante sea romper toda relación. Puede darse otra relación real que permita un tipo de libertad distinto del individual-burgués.

7. Coda Griega

Por muy aristotélico, en las formas del discurso, que sea el siglo XIII, no es sin embargo griego.

La episteme griega está centrada en la **unidad cuantitativa.** El uno, con exclusión real de lo múltiple, siempre inficcionado de apariencia, es la mínima cantidad pero cantidad al fin.

Los textos de Parménides son claros al respecto:

"Voy a decírtelo ahora mismo pero presta atención a mis palabras, las únicas que se ofrecen al pensamiento de entre los caminos que reviste la búsqueda.

" Aquella que afirma que el Ser es y el No-Ser no es, significa la vía de la persuasión —puesto que acompaña a la Verdad—.

....

"Porque no podrías jamás llegar a conocer el No-Ser —cosa imposible— y ni siquiera expresarlo en palabras.

"... Porque el pensar y el ser son una y la misma cosa" ("Sobre la Naturaleza", II-III). "Sólo nos queda ahora el hablar de una última vía, la de la existencia del Ser. Muchos indicios que ella nos muestra permiten afirmar que el Ser es increado e imperecedero puesto que posee todos sus miembros, es inmóvil y no conoce fin.

"No fue jamás ni será, ya que es ahora, en toda su integridad uno y continuo" (Id. VIII).

"No es por tanto más que puro nombre todo lo que los mortales instituyeron persuadidos de que era verdad: nacer y perecer, ser y no ser, cambiar de lugar o mudar de tono en relación con el color" (Ib. VIII, 35-40).

Negación, pues, total, de la diversidad y el movimiento, que son reducidos a pura apariencia, a puro nombre (sin pensamiento que lo signifique), por la afirmación absoluta de la unidad. Ser y unidad son lo mismo. La unidad es la única categoría del ser.

Cuando el pensamiento está regido por la cantidad hay sólo dos posibilidades: o lo uno o lo múltiple. La una excluye a la otra. Pero, además, cuando el pensamiento está regido, como el griego, por la armonía, ésta sólo es concebible como perfecta, total, en la unidad. Por eso el problema del discurso griego será justificar lo múltiple y el movimiento sin perder lo uno y lo estático. Ahora bien, el ser uno es concebido como **lleno**, cuantitativamente, y por eso inmutable pues no puede llenarse más.

¿Y qué decir de Heráclito?

Ante todo, la frase más famosa que se le atribuye "todo fluye" no es propiamente de él, no aparece en los fragmentos que se conservan, sino que la trae Platón en su "Cratilo" como opinión de

Heráclito. Sin embargo, abundan los pasajes conservados en los que dice más o menos lo mismo:

"El sol es nuevo cada día" (fragm. 6).

"Diversas aguas fluyen para los que se bañan en los mismos ríos" (fragm. 12).

"Este mundo (...) fue siempre, es ahora y será fuego siempre viviente, que se prende y apaga medidamente" (fragm. 30).

"Entramos y no entramos en los mismos ríos; somos y no somos" (fragm. 49).

"No se puede sumergir dos veces en el mismo río. Las cosas se dispersan y se reúnen de nuevo, se aproximan y se alejan" (fragm. 91).

Si Parménides pasa rápidamente por la mulplicidad y el cambio, que son apariencia y no merecen una demora, para descansar en el uno, Heráclito se regodea en ellos pues son la realidad que vive el hombre cotidianamente, realidad fluyente, de sucesión de contrarios, móvil e inestable.

Han sido Platón y Aristóteles quienes lo han presentado como el opuesto de Parménides, partidario de la concepción contraria del ser. Posteriormente Spengler, por hallarlo de acuerdo con su propia filosofía, ha extremado el devenir heracliteo.[21]

Si se lee, sin embargo, fuera de preconceptos, todo el conjunto de sus fragmentos, el resultado es muy distinto.

Ciertamente hay énfasis en la fluidez y ello es muestra de su atenta observación del hombre y el mundo que se experimenta, pero quien se crea que **fluidez y dispersión** es el todo, no comprende que "todo lo que se arrastra está custodiado por el rayo de Dios" (frag. 11).

Si sólo nos guiamos por los sentidos "el sol tiene la anchura del pie humano" (frag. 3) o "es nuevo cada día".

Guiarse así, es no poseer la verdadera sabiduría sino hacerse cada uno la propia.

---

[21] Sobre Heráclito véase el excelente estudio de L. Farre, (1983).

"Debemos seguir lo común; sin embargo, a pesar de que la razón (el logos) es lo común, los más viven como si fueran poseedores de sabiduría propia" (fragm. 2).

El logos es común de todos, pero uno, y es el que no engaña.

La multiplicidad de las sabidurías cierra el paso a la única verdadera sabiduría, la de la razón común, el logos.

"Si escuchan al logos (la razón), no a mí, estarán de acuerdo en que la sabiduría consiste en que lo uno es todo" (fragm. 50).

La diversidad y multiplicidad confluyen en una armonía, oculta a quien no se sirve de la razón.

"La armonía no manifiesta es superior a la manifiesta" (frag. 54).

Pues "Lo contrario se pone de acuerdo; y de lo diverso la más hermosa armonía" (frag. 8).

"Son uniones: lo entero y lo no entero, lo concorde y lo discorde, lo consonante y lo disonante, y del todo el uno y del uno el todo" (fragm. 10).

"Los hombres ignoran que lo divergente está de acuerdo consigo mismo. Es una armonía de tensiones opuestas como la del arco y la lira" (fragm. 51).

La armonía, oculta, es la unidad de los contrarios. A la vista están los contrarios y su oposición y fluencia, pero más allá está la unidad. Sea ésta razón, ley u otra cosa, lo que importa aquí es destacar que también para Heráclito el último sentido de todo es la unidad. ¿También inmutable y eterna?

También para Heráclito: "los ojos son testigos más preciosos que los oídos" (fragm. 101).

"¿Cómo puede uno ponerse a salvo de aquello que jamás desaparece?" (fragm. 16).

Para Platón, lo mismo aunque de diverso modo que para Plotino y los neoplatónicos, el Uno es el verdadero sentido del todo. A él ha de regresar el hombre a través de la desvalorización de lo múltiple.

El problema de lo uno y lo múltiple —del ser y el movimiento— es el mismo también para Aristóteles. Su solución será muy distinta, ciertamente. Lo resolverá separándolos y dándoles existencia completa —pero separada— a uno y otro, Dios y el mundo.

Dios le resulta necesario para explicar y dar existencia real al movimiento, pero una vez que ha echado a andar el universo, Dios no tiene nada que ver con él, encerrado en su inmovilidad motora.

En Sto. Tomás, a pesar del maestro, otros son los problemas y otras las soluciones.

En los griegos manda la cantidad, en Sto. Tomás la cualidad.

Para los griegos la relación es un problema, y para Sto. Tomás un dato.

Para los griegos el mundo ya está hecho, es más, es eterno; se trata de explicarlo. Se existe de una vez en un cosmos constituido, en un orden, en una ley, en una razón, en una armonía.

Para el pensamiento feudo-aristocrático el mundo no está hecho, no es eterno, sólo está fundado.

En este sentido la existencia tiene una solidez total; la vida ya no se pierde ni está en duda; el presente es un presente fundado y por eso vale tanto como el pasado y el futuro, pero en el futuro —en el fin— está su realización plena. Por eso, está fundada pero no hecha, razón por la cual es también tarea, **en cristiano, misión**. Y el mundo también. No es armonía, cosmos, confluyente en la unidad, sino consistencia de toda la diversidad aunque no sea armónica. La armonía es una tarea de Dios en el universo, del hombre en la ciudad; la armonía es proyecto, ordenación al fin. La armonía no está en la unidad sino en la relación.

3

LA EPISTEME BURGUESA EN EL MUNDO FEUDAL

Casi todos los hombres que pertenecen a los oficios antedichos desean llegar a la clase de burgués y quisieran que sus hijos fueran burgueses, cuando no hay en todo el mundo oficio más dudoso y que tan poco dure.

(Raimundo Lulio)

Piensan las gentes que la muerte es persona invisible que anda matando hombres y mujeres; pero la muerte no es otra cosa que la separación del ánima del cuerpo. Esto es lo que se llama muerte o privación de la vida, quedando cadáver el cuerpo que primero era ornado de alma. Así que nadie diga: "yo ví a la muerte en figura de mujer", en figura de hombre o que hablaba con los reyes, etc., como pintada está en León, que aquello es ficción contra natura.

(Arcipreste de Talavera)

LA EPISTEME BURGUESA EN EL MUNDO FEUDAL

1.- El mundo de Vida de la Burguesía

Desde muy temprano el mundo griego había sido un mundo de ciudades. No sólo Grecia; Mesopotamia y Egipto, mucho antes que Grecia, ya habían constituido una estructura fundamentalmente urbana. Lo mismo puede decirse de Palestina y de toda el Asia mediterránea. La narración bíblica de la conquista hebrea es un buen testimonio de ello. La historia de los pueblos orientales llega a ser la historia de algunas ciudades: Atenas, Menfis, Jerusalem, Babilonia...

En occidente, Roma es desde el principio una ciudad que se afirma en lucha con ciudades etruscas y cartaginesas.

El mundo occidental era también, en su mayor parte, un mundo de ciudades, aunque muchas veces no fueran sino aldeas más o menos grandes. De todos modos eran centros urbanos. Cuando los romanos, dice Estrabón, conquistaron España, encontraron allí más de trescientas ciudades, simples aldeas en la meseta, pero merecedoras del nombre de ciudades en Andalucía (doscientas para Estrabón, ciento setenta y cinco para Plinio).[1]

Es al norte de los Alpes donde César no encuentra ciudades. Habla de ríos y de bosques, pero sólo de poblamientos precarios, no firmemente establecidos.

Son las riberas del Mediterráneo y el Asia del cercano oriente los espacios urbanizados.

En este mundo urbano el campo está en función de la ciudad y sobre esta dependencia se organiza la estructura económica, social y política. El imperio romano obedece a este esquema hasta su caída.

La invasión de los bárbaros, pueblos que vienen del mundo "no urbanizado", de los ríos y los bosques, quiebra este sistema ya en crisis. "Las ciudades se convierten en puntos peligrosos y la gente comienza a dispersarse. En el curso de los siglos las ciudades se

---

[1] Ver: Blazquez José María, "Ciclos y Temas de la Historia de España, La Romanización" (1975); Cabo Angel y Vigil Marcelo, "Historia de España Alfaguara I" (1981).

arruinaron: unas fueron devastadas, otras reducidas deliberadamente, al amurallarse un estrecho recinto interno, y la gente se dispersó" (Romero, 1987, p. 18).

Aparece por primera vez en muchos siglos —habría que remontarse, quizás, al paleolítico, para encontrar algo semejante— un mundo realmente rural[2], dentro de lo que fueron fronteras del imperio romano. Este mundo "adquiere finalmente un principio de organización económica, social y política en lo que llamamos el régimen feudal. En este mundo rural subsisten los vestigios de antiguas ciudades, sedes de condes o arzobispos, transformadas en enclaves amurallados, junto a los cuales surgen otros similares: el castillo del señorío, la abadía o el monasterio" (Id.)

---

[2] "Señalemos en primer lugar un hecho sobre el que no hay ninguna duda: la civilización de esta época era casi exclusivamente rural. En vastos territorios, como Inglaterra y casi toda la Germania, no se encontraba una sola ciudad. Es verdad que las había en todas partes: las antiguas ciudades romanas se habían mantenido en muchos casos, especialmente en el sur de Occidente, y nuevos núcleos de población habían aparecido a lo largo de los ríos que desembocan en los mares del Norte. Pero, salvo algunas de Lombardía, estas ciudades eran todas ellas minúsculas aglomeraciones, donde como máximo vivían varios centenares de habitantes permanentes, y estaban profundamente enraizadas en el mundo rural circundante" (Duby, 1988, p. 15).

"Las circunstancias imperantes en la mayor parte de Occidente no se adecuaban al desarrollo de una verdadera civilización urbana. Escondidas casi integralmente entre las fortificaciones del Bajo Imperio, con una superficie pocas veces superior a treinta hectáreas, y de construcción inacabada, numerosas ciudades de origen romano funcionaban como centros episcopales, administrativos y aun como ciudades museos. Dedicados a las necesidades locales, un pequeño número de obreros y comerciantes vivía en ellas; la población era escasa. En el siglo XI, Roma, la ciudad más poblada del occidente cristiano, sólo tenía venticincomil habitantes. París apenas reunía cinco mil, agrupados en la isla de la Cité"(Boutruche, 1973, p. 51).

"El burgo laico, lo mismo que la ciudad eclesiástica, subsisten, pues, gracias a la tierra. No tienen ninguna actividad económica propia. Ambos corresponden a la civilización agrícola. No se oponen a ella, antes bien, se podría decir que sirven para defenderla" (H. Pirenne, 1975, p. 37).

Se pueden multiplicar las citas.

El siglo XI marca un cambio significativo en la historia del mundo occidental. Superados los terrores del año mil, afirmado definitivamente el feudalismo, controladas las últimas invasiones —árabes, hunos...—, aparecen espacios de cierta seguridad para la vida social. La economía de subsistencia da paso a un principio de excedentes y por ende a la posibilidad del comercio. Se extiende el uso de la moneda, todavía muy devaluada pero en mayor cantidad, después de su casi desaparición en los dos siglos anteriores, (véase Dhondt. op. cit. p. 267 ss), y, con ella, los cambistas y los primeros pasos de actividad bancaria. Los productos de la artesanía entran en el mercado. Algunos individuos se "especializan" en un nuevo tipo de actividades.

El centro de ellas es otra vez la ciudad. Renacen las ciudades. Crecen con un éxodo campesino que primero es circunstancial —los más cercanos que en ellas desarrollan su actividad y regresan al campo— y luego estable. Cuando el recinto amurallado no los puede albergar, se instalan extramuros, a las puertas, organizando un verdadero mercado estable en el que ya puede encontrarse en embrión el sector comercial, el industrial —artesano— y el financiero. Son los **burgos**. Nuevos burgos, verdaderas ciudades, surgen en los puntos neurálgicos del intercambio: los cruces de los caminos, los puertos fluviales y marítimos. Entre los siglos XI y XII se fundan innumerables ciudades y otras se expanden ampliando sus murallas para incluir los nuevos burgos.

La ciudad desde el primer momento recibe con beneplácito y protege con medidas legales y administrativas a los nuevos llegados a los que hace beneficiarios de las franquicias de que goza o que conquista. Las nuevas ciudades ya se organizan con gran autonomía.

Las nuevas actividades, que se ejercen sobre todo en los burgos, empiezan a llamarse burguesas y los que a ellas se dedican, pronto enriquecidos, **burgueses**.

Ha nacido la **burguesía**.[3]

---

[3] Véase sobre el origen y auge de la burguesía el ensayo de LeGoff (1963), muy claro y completo, a pesar de su brevedad. Resume así la situación del momento en los albores del siglo XI: "En primer lugar, cesan las invasiones. En cuanto dejan de penetrar en el corazón de la Cristiandad o de arribar a sus costas germanos, escandinavos, nómadas de las estepas euroasiáticas y sarracenos, los intercambios

En el mundo de vida feudo-aristocrático ha aparecido un nuevo mundo de vida: el **feudo-burgués**. Una nueva praxis, un nuevo vivido. Romero lo llama **revolución**.

"La revolución burguesa se produjo lenta y persistentemente en el seno del mundo cristiano-feudal desde el siglo XI[4] aproximadamente y significó la aparición de nuevas clases en el cuadro

---

pacíficos —nacidos, por otra parte, modestamente en el mismo seno de las luchas— suceden a los combates. Y aquellos mundos hostiles se revelan como grandes centros de consumo: se ofrecen los granos, las pieles, y los esclavos del mundo nórdico y oriental a las grandes metrópolis del mundo musulmán, de las que afluyen, en cambio, los metales preciosos de Africa y de Asia. La paz —relativa— sucede a las incursiones y a los pillajes, creando una seguridad que permite renovar la economía y, sobre todo, al ser menos peligrosas las rutas de tierra y de mar, acelerar si no reanudar el comercio. Más aún; al disminuir la mortalidad por accidente y mejorar las condiciones de alimentación y posibilidades de subsistencia, se produce un extraordinario aumento demográfico que provee a la Cristiandad de consumidores y productores, mano de obra y un stock humano del que tomará sus hombres el comercio" (p. 11-12).

Un estudio más completo se encuentra en Henri Pirenne, op. cit.

La burguesía, de todos modos, a pesar de su peso determinante en la sociedad medieval, nunca fue considerada como una clase o un "orden". Los órdenes en que la sociedad se divide son tres (bellatores, orantes, agricolae) y no hay espacio, en la representación de la misma, para los mercantes. Si al principio el rey está incluido en el orden de los militares, el sistema evolucionará hasta situar al rey fuera y por encima "del triángulo social para conservar su equilibrio" como dice Duby en su interesantísimo estudio (1980). La burguesía, ideológicamente, está excluida, pero la realidad marcha por otro camino.

Completo en cuanto a la economía del período es el estudio de Duby: "Economía Rural y Vida Campesina en el Occidente Medieval" (1968).

[4] Para Wallerstein (1979) el cambio se produce en torno a 1150, siguiendo en esto a Slicher van Barth: "... fija el punto culminante en torno a 1150 d. C. Incluso antes de eso, no cree que Europa occidental estuviera inmersa en la agricultura de subsistencia, sino más bien, que desde el año 500 d. C. hasta 1150 d.C. estaba inmersa en lo que él llama 'consumo agrícola directo', es decir, en un sistema de autosuficiencia parcial en el que, aunque la mayor parte de la gente produce su propia comida, también la suministra, a modo de trueque, a la población no agrícola. Desde 1150 en adelante, él considera que Europa occidental había llegado a una etapa de 'consumo agrícola indirecto', un estado en el que aun estamos hoy en día" (p.25 s).

de una sociedad que, en última instancia, sólo conocía dos términos: poseedores y no poseedores de la tierra. Las nuevas clases se diferenciarían social y económicamente a medida que la nueva estructura se consolidaba; pero permanecieron unidas por cierta forma de mentalidad que elaboraron poco a poco a partir de ciertas actitudes básicas y que se enfrentó con la mentalidad tradicional, la mentalidad cristianofeudal" (Romero, 1970, p. 11). Si para Romero las clase son varias pero única la mentalidad, ellas, más allá de la mentalidad, comparten una misma episteme. Se puede hablar, pues, desde el punto de vista epistémico, de **una** clase burguesa, de la burguesía.

¿Cuál es el mundo de vida de este burgués primigenio, cuál su praxis y su vivido?

¿Dónde aferrarlo?

La praxis del burgués es una praxis **separada** de la praxis general del mundo de vida feudo-aristocrático. Es, pues, una praxis, en principio, ejercida por **individuos**, en ella separados del resto de la sociedad. Habrá que rastrearla, por tanto, en el individuo. El individuo se nos impone desde el primer momento.

Además no es una praxis que se ejerce en las instituciones ni en la relevancia de tiempos especiales. Se ejerce estrictamente en la **vida cotidiana**; es su actividad vital.[5]

---

[5] "Es indudable, en primer lugar, que el comercio y la industria debieron reclutarse, en su origen, entre hombres desprovistos de tierra y que vivían, por decirlo así, al margen de una sociedad en la que sólo la tierra garantizaba la existencia (...) La suerte favoreció a los mejores, que no podían dejar de aprovechar las oportunidades de hacer fortuna que abundan en la vida comercial para los vagabundos y los pobres diablos que saben acometer una empresa con suficiente energía e inteligencia (...) Las necesidades y las tendencias de la burguesía eran tan incompatibles con la organización tradicional de la Europa occidental, que encontraron desde un principio enconada oposición (...) Frente a esta sociedad la burguesía dista mucho de asumir una actitud revolucionaria. No protesta ni contra la autoridad de los príncipes territoriales, ni contra los privilegios de la nobleza, ni, sobre todo, contra la Iglesia. Hasta profesa la moral ascética de ésta, que, sin embargo, contradice tan claramente su género de vida. Lo único que trata es de conquistar su lugar y sus reivindicaciones no rebasan los límites de sus necesidades más indispensables" (H. Pirenne, op. cit. ps. 40-44).

"El análisis fenomenológico de la vida cotidiana —nos dicen Berger y Luckmann (1976, p. 37)— o más bien de la experiencia subjetiva de la vida cotidiana, es un freno contra todas las hipótesis causales o genéticas, así como contra las aserciones acerca de la situación ontológica de los fenómenos analizados".

El burgués del siglo XI está inaugurando un mundo de vida cotidiano original y distinto del que viven todos sus contemporáneos. Para este personaje ideal, que sólo puede ser imaginado sobre los datos de la historiografía medieval[6], no vale lo que dicen los citados autores para quien nace ya en una cotidianidad inaugurada: "La realidad de la vida cotidiana se presenta ya objetiva, o sea, constituida por un orden de objetos que han sido designados **como** objetos antes de que yo apareciese en escena. El lenguaje usado en la vida cotidiana me proporciona continuamente las objetivaciones indispensables y dispone el orden dentro del cual éstas adquieren sentido y dentro del cual la vida cotidiana tiene sentido para mí" (Id., p. 39).

Para el burgués inaugural es primero la praxis material-concreta, en ella el embrión de la episteme y luego la conciencia y el lenguaje.

El lenguaje, que, una vez producido, será el **medium**, indispensable y privilegiado para el acceso hermenéutico al mundo de vida y a la episteme, en tiempos inaugurales es confuso e inadecuado pues sólo tiene disponibles términos y estructuras del mundo en el que surge la novedad. Como ha dicho Heisemberg (1975, p. 75) en otro contexto: "Nos íbamos haciendo a la idea de que los conceptos e imágenes que habíamos trasladado desde la física tradicional al campo

---

La caracterización jurídica del burgués, sobre la vivencial, no parece realmente justificada, y en esto sigo a la mayoría de los autores contra lo que asienta Bülher: "Lo que caracteriza por encima de todo al burgués no es tanto su profesión o medio de vida, como el hecho de pertenecer jurídicamente a una comunidad urbana" (Bülher, op. cit. p. 128).

[6] En general los estudios sobre el burgués —su mentalidad, sus valores, su personalidad, etc.— lo toman ya en etapas desarrolladas de la burguesía, como hacen Sombart (1979) y Weber (1979). Romero da bases historiográficas para comprenderlo en sus inicios.

de los átomos eran allí verdaderos en un cincuenta por ciento y falsos en el otro cincuenta por ciento".

La única cotidianidad a nuestra disposición para comprender la praxis del burgués inaugural es la del **cuerpo** y la del tiempo **presente**, como señalan, en otro sentido, los citados Berger y Luckmann: "La realidad de la vida cotidiana se organiza alrededor del 'aquí' de mi cuerpo y el 'ahora' de mi presente. Este 'aquí y ahora' es el foco de la atención que presto a la realidad de la vida cotidiana. Lo que 'aquí y ahora' se me presenta en la vida cotidiana es lo *realissimum* de mi conciencia"(op. cit. Ib.).

La experiencia corporal del burgués primigenio en su praxis cotidiana con la nueva realidad artesanal, comercial y bancaria, se centra sobre todo en las **manos** y los **ojos**. Es una praxis con objetos, de cosas, de cosas que son en sí, que están separadas unas de otras entre sus manos y ante sus ojos y que, separadas, con su propio valor, pasan de sus manos a las del otro.

También el campesino maneja objetos, pero su sentido está en su relación con la tierra, la cual no es un objeto sino fuente de vida.

Los ojos no pueden vigilar, ni seguir, ni calcular a la tierra pues ella tiene una existencia oculta y autónoma de la que proviene la vida que produce. Para estar con ella hay que transcender la pura visión y confiar en su misterio.

Las cosas para el burgués no tienen misterio ni se relacionan esencialmente unas con otras.

Sus objetos se pueden juntar o separar a placer. Se pueden acumular, cambiar por otros, dividir y subdividir. Son cuantitativos.

Sobre todo, se poseen. El cuerpo —manos y ojos— los posee. La tierra, incluso para su poseedor, nunca era realmente poseída pues ella tiene secretos imposeíbles.

Poseer los objetos es ser dueño absoluto de ellos, tenerlos plenamente a disposición.

El burgués además, es él mismo un individuo **separado**. No sólo su praxis lo separa, sino que incluso inicia esa praxis porque ya se ha separado y ha emigrado: a otra praxis o a otro lugar. Generalmente ambas cosas. Se ha separado de la comunidad humana implicada en otro mundo de vida, de su paisaje, de sus lares, y ha

emigrado a la ciudad —si era ciudadano se ha separado por la praxis—; es un **advena**, un extranjero.[7]

2.- La Episteme Burguesa

El burgués es un práxico de las **cosas**, no de los valores, de las vivencias, de las relaciones.

La praxis-de-las-cosas es al mismo tiempo una experiencia-vivida —vivencia— que destaca las cosas como figura del fondo del mundo como totalidad. Este proceso de con-figurar la cosa destacándola conduce la experiencia a centrarse en ella de modo que el fondo se difumina y finalmente desaparece. El fondo cae en el olvido. La cosa así se hace **individuo**, totalidad en sí y separada —divisa— de cualquier totalidad que la supere, que la transcienda.

Las mercancías, las monedas, son, en la vivencia, por sí mismas. El burgués maneja individuos. Individuo no es, en principio, un concepto, una representación elaborada, es una huella-para-la-representación. La propia representación es cada cosa **individualizada**. La individualidad no es tampoco una abstracción. Es la modalidad cualitativa de la huella que deja la cosa-individuo cuando se ausenta. Hay en ella un germen de representación pero no representación. El germen germinará representaciones pero permanecerá como germen siempre germinante.

Tenemos así el primer componente de la nueva episteme, la episteme burguesa: **el individuo.**

El burgués empieza a **conocer por individuos**. Se inicia un modo de conocer propio de la burguesía. Es un modo de conocer

---

[7] "El ciudadano es en la mayoría de los casos un inmigrado reciente, un campesino de ayer. Debe insertarse en la ciudad, tener éxito en su aculturación. Es raro que, como dice el proverbio alemán, el aire de la ciudad haga libres, mas, sin embargo, ella ofrece un conjunto de franquicias (...) La ciudad es también amontonamiento. Es sobre todo centro económico. Su corazón es el mercado. El ciudadano aprende que depende del mercado (...) En la ciudad el dinero es rey. La mentalidad dominante es la mercantil, la del beneficio. Si en ambiente señoril el pecado por excelencia es el orgullo, la soberbia, vicio feudal, aquí es la avaricia, la avidez, vicio burgués" (Le Goff, 1988, p.20).

compartido, social, que se instala en el nuevo grupo humano por la misma dinámica de la praxis histórica, sin elaboración intelectual, sin ser producto de ningún procedimiento teórico. El grupo opta por él sin elegirlo; se le presenta como **natural**. La praxis misma lo **postula**.

Se instala así la representación-regla-general —téngase en cuenta lo dicho y desdicho al respecto—, componente de una nueva episteme, cuyo nombre es **individuo**.

Conocer por individuos es conocer por **separaciones** —analíticamente—, y por **particulares**, partes separadas.

Separación y **particularidad** son otras representaciones-regla que rigen el conocer integradas a la regla-individuo pero no fusionadas con ella.

El mundo así conocido es una **multiplicidad** de individuos. Ello implica la producción de otra representación-regla: la **cantidad**. Se conoce cuantitativamente.

Repito: no se trata de conceptos, se trata de guías del conocer. La cantidad será también concepto, pero el concepto de cantidad está guiado por la representación-regla epistémica cantidad.

No es desdeñable esta observación. El concepto de cantidad de una u otra forma se maneja en muy diversas epistemes pero germina, se produce bajo la égida de otra regla epistémica. Así, el concepto de cantidad es manejado y utilizado en los discursos del orden epistémico dominante en el mundo en que surge la burguesía, pero está reglado por la regla epistémica **cualidad**, circula por sus senderos, se somete a su dirección.

En su praxis-de-vida el burgués es además un "**advena**", un forastero, extranjero, fronterizo hasta físicamente pues generalmente se instala en la frontera de la ciudad o en el margen de los caminos, de los ríos y los mares.

Para ser lo que es en su vida, ha roto con el sistema de relaciones que constituye la estructura feudal establecida. Se vivencia a sí mismo como desligado, separado, un **yo-individuo**. El concepto elaborado se producirá luego y será reelaborado a lo largo de los diez últimos siglos, pero ya está en producción la representación-regla que regirá el modo de conocerse los hombres a sí mismos y a los otros hombres.

El burgués se vive **ante** las cosas y los demás hombres, no **entre** ellos como se vive el hombre del mundo feudo-aristocrático.

Vivir **ante** el mundo genera una regla de pensar: conocer los individuos del mundo como puestos-ahí, **objetos** —objectum: echado delante de—, conocer reglado por la guía **individuo-objeto**.

Un mundo así conocido se dispersa en caos, pero la praxis del burgués es desde el principio ordenar, calcular, distribuir, sumar, restar. La organización de la cantidad de individuos como praxis genera la **matemática** como regla epistémica del conocer. No me refiero a la matemática como ciencia sino a la matemática en cuanto modo de conocer.[8] A lo largo del tiempo la matemática será representada en la cultura burguesa como lenguaje del universo (Galileo) y en muchas otras formas, pero estará presente en los discursos regulando todo el pensar, incluso filosófico (véase Wittgenstein, como ejemplo).

La matemática se relaciona con otra representación-regla más general aún y que la incluye: el **orden**. El orden, como regla epistémica, emerge como necesidad de la práctica misma burguesa y no parece necesario insistir. Pero orden lleva implícita otra representación-regla clave para la burguesía: la **razón**. La razón, en cuanto regla del conocer, se confunde con el orden y lo generaliza. La razón como concepto, instrumento y regla del conocimiento, está bien presente en el mundo feudo-aristocrático pero es cualitativamente otra; no está in-formada por el orden sino por la ordenación y el **grado de ser**.

Aferrada en sus inicios la episteme burguesa presenta ya un manojo de **representaciones-reglas(huella)-generales** que claramente

---

[8] "El hombre medieval está fascinado con los números. Hasta el siglo XIII lo que más le fascina es el número simbólico. Tres, el número de la Trinidad, cuatro, el número de los evangelistas (...) Después, cada vez más, bajo la presión de nuevas necesidades de la sociedad (contabilidad de los mercaderes, del Señor, de los Estados nacientes), de la difusión de las matemáticas, (...) lo sustituye en esta fascinación el número exacto, científicamente calculable, objeto de operaciones aritméticas. El hombre de la Baja Edad Media está inflamado por una moda, una manía, una pasión por la aritmética. Introduce la locura aritmética hasta en el ámbito de la religión" (Le Goff, 1988, p.35).

no son independientes entre sí. No se explica la una sin la otra. La elocución expositiva obliga a separarlas y distinguirlas pero es claro que no son pensables como objetos aislados. Tienen su sentido en la mutua integración, en la matriz que forman y que las forma.

Vida y episteme se mutuo-incluyen desde un principio. Estrictamente hablando, no son pensables separadas. No puede afirmarse cuál es primero; aparecen en simultaneidad temporal y, si bien, lógicamente, la vida es primero, su novedad no es posible sin la novedad de un germen epistémico. Iniciadas una y otra, se desarrollan en un proceso dialéctico de constante producción.

3.- La Episteme Burguesa habla en los Discursos. Ockham

La novedad vida-episteme burguesa tiene un desarrollo exitoso. El nuevo grupo social crece y va aceleradamente imponiéndose en la sociedad feudal.

El mundo feudo-aristocrático tiene que tomar en cuenta, y enfrentarse a, este mundo feudo-burgués que se destaca de él y lo reta.

La episteme burguesa comienza a hablar en los discursos "cultos", en la lengua de los filósofos y teólogos que son los propietarios de tal discurso. No abandonará ese espacio hasta nuestros días.

La episteme feudo-aristocrática lee desde ella el nuevo discurso e intenta someterlo a sí replanteándose los nuevos problemas y las nuevas ideas.

Paradigmático es el maravilloso esfuerzo de Tomás de Aquino, exitoso en sí, por integrar todo en la episteme feudo-aristocrática. Con todas las piedras, viejas y nuevas, construye esa maravillosa catedral intelectual que es su sistema filosófico-teológico.

Así como, después del siglo XIII, el gótico de las catedrales entra en decadencia, después de su plena epifanía, precisamente en ese siglo, la episteme feudo-aristocrática que produce su mayor esplendor en Tomás de Aquino, no logrará brillar de nuevo.

El Aquinate, en efecto, elabora su discurso desde unas reglas epistémicas completamente distintas, como ya se ha visto: relación

estructural; cualidad; ordenación cualitativa en el ser; conocimiento ilimitado abierto a toda posibilidad de ser; pensar lo más universal pensable, el ser; razón como capacidad de ascenso en el orden cualitativo de los seres; búsqueda del gozo en la contemplación de la armonía total, etc.

Las dos epistemes que se confrontan desde el siglo XI hasta el siglo XIII están muy distantes una de otra. En el XIV la lucha se ha decidido en favor de la burguesía.

Fortuny lo expresa así: "Tras la cuestión de los universales del siglo XII y la problemática de la ciencia en el siglo XIII, la Edad Media concluye en el siglo XIV con una visión del mundo y de la sociedad, de la naturaleza y del hombre, ya caracterizables como modernidad" (Francisco José Fortuny, 1983, p. 300)[9].

El mundo feudo-burgués, en el siglo XIV ya es el mundo moderno. La modernidad ha comenzado con el origen de la burguesía. Si en el siglo XIV los discursos revelan ya con claridad la episteme burguesa, ésta existe desde mucho antes y puede llamarse con propiedad moderna desde sus inicios. Con esto quiere decirse que no hay diferencia cualitativa esencial entre el modo de pensar burgués en sus orígenes y el que se manifiesta con claridad cuando la modernidad se inaugura oficialmente, sea que se considere su fecha inicial la caída de Constantinopla, la invención de la imprenta o el descubrimiento de América, o sea que, como suelen hacer los franceses y algunos alemanes, por modernidad quiera entenderse la Ilustración del siglo XVIII. La episteme de la modernidad es la misma episteme feudo-burguesa, o burguesa simplemente.

El siglo XIV es un siglo de grandes convulsiones tanto en el campo político como en el religioso, en el económico y en el de las ideas.

En todo ese mundo convulsionado se mueve **Guillermo de Ockham** participando de lleno en sus conflictos.

Una síntesis de su pensamiento permitirá ver cómo en la episteme particular de su discurso, representativo de los discursos ya modernos, se articulan las reglas de pensar para la afirmación posterior

---

9 "El espíritu y la fisonomía interior del siglo XIV son ya modernos, únicamente el atuendo es todavía medieval" (Dempf, 1957, p. 24).

de la burguesía y se concreta en representaciones particulares la episteme general moderna.

A partir del clásico problema de los universales elabora una teoría en la que sólo queda como realidad el individuo particular.

El problema de los universales ha sido casi constante en la filosofía aunque sometido a formas diversas de planteamiento. En el fondo de todo está la pregunta por el valor cognoscitivo de los conceptos, de las ideas, en cuanto son universales y abstractas.

Ockham opta abiertamente por negarle valor a los universales, pero va más allá: les niega existencia en cuanto universales mismos fuera del intelecto —alma para Ockham—. El título del cap. XV (1era. parte) de la "Summa Totius Logicae"[10] es explícito: "Se manifiesta por medio de razones que ningún universal es alguna cosa existente fuera del alma".

En la argumentación selecciono este texto: "... tal universal no puede ser puesto como algo totalmente fuera de la esencia del individuo; será por consiguiente de la esencia del individuo..." Si el universal es reducido a ser de la esencia del individuo, la única norma de existencia es el individuo. Por lo tanto el mundo es un conjunto de entidades individuales y como entidades individuales es conocido.

La afirmación de esta idea se repite *ad nauseam* en todo su discurso. Siempre llega a la misma conclusión: "toda cosa existente fuera del alma es realmente singular y una numéricamente" (Comentario al Libro de las Sentencias, Fernández II, 1980, p. 1034).

Se sigue la negación absoluta del universal: "todo universal que lo es realmente (que tiene realidad fuera del alma), ya sea completamente universal, ya no lo sea, es realmente común a muchos, o al menos puede serlo; mas ninguna cosa es realmente común a muchos; luego ninguna cosa es universal de ningún modo" (Id, p. 1027).

Pero no nos engañemos creyendo que el universal, que está sólo en el alma, es realmente un universal: "En ese sentido los que sostienen que el universal es una cualidad de la mente predicable de

---

10 Para esta obra sigo la traducción de Lonx (1974) y, donde es posible, la castellana de Julián Marías (op. cit. I ps 671-77) y Clemente Fernández (op. cit. ps. 1071-97). No se halla en Venezuela la obra en el latín original.

muchos, si bien no tomado por sí, sino por esos muchos, deben decir que todo universal es verdadera y realmente singular" (Summa, Ib. p. 1077).

Puesto que lo universal no existe realmente en cuanto tal de ninguna manera, lo singular no necesita ninguna justificación; el *principium individuationis* no tiene sentido. "Toda cosa singular es por sí misma singular. Y lo pruebo así: la singularidad compete inmediatamente a aquello de lo cual es (singularidad); luego no puede competirle a alguna otra cosa; luego si algo es singular, lo es por sí mismo" (Sentencias, Ib. p. 1033).

Se han cambiado las tornas. Lo que era difícil de pensar, el individuo, ahora es lo evidente; lo que era el primer dato, el concepto, ahora se hace inconcebible en su sentido de universal que es el sentido pleno del mismo.

No es que Ockham tenga "un gusto muy vivo por el hecho concreto y por el particular", como dice Etienne Gilson (1947, p. 640), sino que, desde la episteme moderno-burguesa, la realidad no puede ser conocida sino **por individuos**. Si de gusto subjetivo se tratara, no se entendería por qué todos los filósofos que con él constituyen la llamada "via moderna", como luego se verá, y que dominan definitivamente desde la mitad del siglo XIV, coinciden en este punto. Las interpretaciones subjetivas son la consecuencia de no ubicar cada discurso en la episteme que lo genera. Si de gusto se tratara, sería un gusto universal en el momento histórico. En tal caso sería mejor hablar de un **talante** general propio de una época.

Sobre la base de esta afirmación radical del singular, cambia por completo el sentido de la verdad. La verdad pasa a ser sobre todo **certeza**, que no es sino impresión psicológica individual de cada sujeto (y no categoría del ser ni cualidad de lo conocido) sostenida cognoscitivamente sobre la **evidencia**.

Bien dice, a este respecto, Gilson (Idem): "Probar una proposición consiste en mostrar, ya sea que es inmediatamente evidente, ya sea que se deduce necesariamente de una proposición inmediatamente evidente".

En efecto, el conocimiento se da por el contacto inmediato, en los sentidos, con un individuo o un aspecto del mismo (individuación dentro del individuo). Cuando es percibido el individuo o su aspecto

como **evidente** y **satisfactorio** por la misma mente constituye ya un signo mental y esto es el concepto.

La única garantía que tenemos de la existencia de una cosa es la experiencia directa, intuitiva. "El conocimiento intuitivo de una cosa es un conocimiento de tal índole, que en virtud de él se puede saber si la cosa existe o no; de suerte que si existe, al punto juzga el entendimiento que existe y conoce evidentemente que existe, a no ser que se vea impedido por la imperfección de tal conocimiento" (Sentencias, op. cit. 1013).

El signo ocupa el lugar del objeto —supponit— y señala o denota —significat— por lo cual se puede decir —predicar— del objeto. El signo es pues un **sustituto** de la cosa, y nada más.

"Hay que decir que todo universal es una cosa singular y, por lo tanto, no es universal si no es por su significación, en cuanto es signo de muchos" (Summa, op. cit. p. 1078).

Las ideas, puesto que son universales, son meras palabras —"flatus vocis"— que usamos por convención al tomar los datos de los sentidos y coleccionarlos uniéndolos por su semejanza de modo que nos ponemos de acuerdo para darles un mismo nombre.

La idea no cuenta, por tanto, sólo cuenta la sensación. Adquieren los sentidos toda preponderancia en el conocer.

La idea o el concepto es un signo y nada más cuya función se agota en **suponer** (ponerse en lugar de) por alguna cosa. En cuanto el concepto, en palabras de Ockham el, "término concebido", es independiente de toda lengua oral o escrita pues puede expresarse en cualquiera de las conocidas y posibles, es un signo natural de la cosa, mientras la palabra, el término oral o escrito, es un signo artificial, convencional.

Ahora bien, las palabras son signos subordinados a los conceptos, pero "no porque, tomado en un sentido propio el vocablo signo, signifiquen siempre las palabras los conceptos mismos del alma primaria y propiamente, sino porque las palabras se imponen para significar aquellas mismas cosas que son significadas por los conceptos mismos de la mente, de suerte que el concepto significa algo primaria y naturalmente, y secundariamente la palabra significa eso mismo" (Summa, op. cit. p. 1072). Poco falta para que la palabra sea independiente del concepto y el concepto de la cosa, puesto que, según

este proceso de significar, el signo no tiene una relación **esencial** con lo significado sino que **solamente lo sustituye**. Concepto, palabra y cosa son conocidos como aislados en sí mismos uno de otro. Diríamos que sólo se relacionan espacialmente. Detrás del espacio está la cantidad.

Individualización subjetiva y aislamiento es también el trasfondo sobre el que se pronuncia el término **intención**.

Ockham despoja a la intención de todo significado relacional. Se identifica con el "término concebido", esto es, con el concepto, quedando así reducida al contenido individual de la mente y perdiendo por completo su identidad al convertirse en un sinónimo más. "Eso que hay en el alma, y que es signo de la cosa, y de lo cual se compone la proposición mental al modo como la proposión oral se compone de palabras, se llama algunas veces intención del alma; otras, concepto del alma; otras, pasión del alma; otras, semejanza de la cosa" (Summa, op. cit. 1074).

Lo mismo que el universal real, la relación real se ha vuelto impensable. Los individuos se aislan, se disponen espacialmente, se suceden, se ordenan, no esencialmente sino cuantitativamente, numéricamente. El mundo se atomiza y se somete a la cantidad. La cualidad y la relación son ahora lo problemático. El atomismo, en efecto, será abiertamente sostenido por uno de sus contemporáneos, Nicolas de Autrecourt, quien, como dice Fraile (op.cit. p. 557), "es un caso típico del estado de los espíritus a mediados del siglo XIV, más expresivo y avanzado que el mismo Ockham".

Suprimidas la relación real y la intención propiamente dicha, no queda espacio tampoco para la **analogía**. Esto trae una consecuencia que tendrá derivaciones entonces insospechables: la neta separación entre conocimiento racional y fe. La razón en efecto ya no tiene cómo conocer nada evidente y cierto de Dios, ni siquiera su existencia, puesto que sólo se conoce la existencia de algo de manera intuitiva-directa, sin mediaciones.

Dios sólo es cognoscible por la fe. Filosofía y teología no tienen nada que ver la una con la otra. Ahora sí la filosofía es inferior a la teología. Lo paradójico es que la filosofía es desvalorizada por razones filosóficas y sólo asumiendo esa filosofía —epistémica moderna— se ensalza la teología. Esta es la trampa en la que Lutero,

ockhamista neto, cae al rechazar todo razonamiento humano, filosófico, para atenerse exclusivamente a la teología identificada como exposición de la Biblia, sin mediaciones racionales humanas.

Poco falta para que en el discurso de la modernidad se inviertan los términos y la razón filosófica desplace a la teología. Un poco más, y la razón científica relegará también a la filosofía. El último paso, hasta ahora, lo dará la razón técnica, la cual, identificándose con la ciencia, ocupará todo el campo. Se anuncia su crisis en la llamada postmodernidad. ¿Lo será en verdad?

Habiendo eliminado las relaciones reales y separado, en un aislamiento típicamente moderno —epistémico—, la palabra del concepto y el concepto de la cosa, queda abierta la posibilidad de tres mundos diferentes, separados e incomunicados: el mundo del lenguaje, el de la idea y el de la realidad. Se podrá desde ahora afirmar uno y negar los demás. Pura realidad, exterioridad en la que el sujeto se subsume en el objeto: materialismo radical. Pura idea, interioridad en la que el objeto se pierde en el sujeto: idealismo absoluto. Puro discurso, en el que sujeto y objeto se pierden en el lenguaje, estructura inestructurada subsistente: estruturalismo lingüístico. Y ahora, más allá incluso del lenguaje, el signo que no significa, la pura seducción de las apariencias, la nada (Baudrillard, 1984).

La correspondencia, que no relación, entre uno y otro mundo: sujeto-objeto, significante-referente, teoría-praxis..., será el tema de interminables e inconcluyentes discusiones. La evidencia cierta se busca y no se encuentra. Algunos optan por renunciar a ella —radicalidad de los postmodernos—, otros por afirmarla dogmáticamente, sin justificaciones. Llegamos a la época de los aforismos: "Die Welt is alles, was der Fall ist" (Wittgenstein, 1975), el mundo es todo aquello que es suceso (todo lo que acaece). "Die Taschen im logischen Raum sind die Welt" (los hechos son el mundo en el espacio lógico). Así, sin justificación extra-discurso. La justificación está en todo el discurso mismo. El "Tractatus" se muerde la cola. La lógica que se fundamenta en sí misma, es todo. En realidad el fundamento es impensable.

Y tampoco importa; cuando uno ya está arriba puede prescindir de la escalera. ¿Y si la escalera nunca ha existido? ¿Y si uno se fue arriba en la pura afirmación del vuelo?

"Seducir es morir como realidad y producirse como ilusión", "seducción... de signo en signo...". "Todo es seducción, sólo seducción" (Baudrillard, op. cit.). Justificada en sí misma, o, lo que es lo mismo, en un texto sólo legible como seducción pura él mismo.

¿Por dónde se nos perdió el mundo? ¿Qué se hizo el rey Don Juan? ¡Cómo se vino su muerte tan callando!

Pero volvamos a Ockham. Aunque no me he alejado mucho de él. Sólo en el tiempo. Continuidad en la episteme.

No se trata aquí de hacer una exposición completa de la visión ockhamista del mundo y del conocimiento, sino de señalar tan sólo la presencia en su discurso de las reglas-huella de la episteme moderna, regida por el individuo, que los filósofos posteriores explicitarán de diversas maneras. Leer a Descartes, a Locke, a Comte, incluso a Kant, es hallar las reglas fundamentales del conocer moderno explícitamente anunciadas en Ockham.

En base a la preponderancia exclusiva del individuo, en Ockham hallamos el predominio de la cantidad sobre la cualidad —la cualidad sometida a la regla de pensar: cantidad—, la división, separación y multiplicidad como componentes de su episteme.

La separación llega a la explícita ruptura entre razón y fe, armónicamente unidas en Tomás de Aquino. La razón deja de ser camino hacia Dios ya sólo asequible por la fe.

Coincide así Ockham en su base filosófica con la "devotio moderna", manera intuitiva, mística y sentimental, que impulsada por su contemporáneo, el maestro Juan Eckhart, va a dominar durante el Renacimiento y tánta influencia va a tener sobre Lutero y la Reforma. El místico busca la **experiencia intuitiva directa** de Dios en la fe.

La regla epistémica yo-individuo en Ockham se expresa en la preeminencia de la voluntad, del querer, como constitutivo del sujeto humano. El burgués del siglo XIV ya no es un hombre nuevo, *advena* y marginal, sino el capitán de empresa, el banquero y comerciante en el mercado internacional, en el que se anuncia el condottiero renacentista. El poder de la propia decisión, la fuerza de la voluntad individual, es la que permite el éxito en las empresas. La decisión voluntaria, la convención voluntaria, componen el conocimiento y la praxis vital.

"Conceptus animae naturaliter significat quidquid significat; terminus autem prolatus vel scriptus nihil significat nisi secundum voluntariam institutionem" (Summa I,1). El término sólo significa por convención voluntaria.

Esta voluntad, pensada como individual, propiedad del individuo, llega hasta Dios. Dios es sobre todo voluntad omnipotente hasta el punto que la moral depende totalmente de su voluntad. No existen así acciones buenas que puedan distinguirse de las malas. Dios nos manda que lo amemos, pero podría mandarnos que lo odiáramos. Ambas cosas serían buenas.

En Dios mismo se da la **separación** entre su ser y su voluntad.

Este Dios completamente arbitrario es el Dios que tendrá presente Lutero a lo largo de toda su vida.

Dios mismo se ha individualizado en su propia autarquía. Este no es solamente un problema teológico. Tendrá consecuencias en todo el conocer moderno en cuanto la moral será conocida como dependidendo de la voluntad individual y de las convenciones entre los individuos. La sociedad moderna y la práctica de la ciencia no están fuera de esta orientación.

En Ockham están explicitadas, a la manera de su época, en conceptos y representaciones concretas, las reglas-huella de la matriz epistémica general de la burguesía, ahora ya moderna[11].

---

[11] En un enjundioso artículo, publicado en dos partes en la revista "La Ciudad de Dios", Uña Juárez (profesor de Doctorado en la Complutense de Madrid) ha desarrollado "algunas aportaciones recientes de la investigación sobre la estela histórica del platonismo". Si bien este tema puede ser interesante, lo que me interesa destacar en este momento es lo que él llama "algunas observaciones mías personales" sobre la modernidad de Ockham, porque coinciden ampliamente con lo arriba expuesto. No me pronuncio sobre las relaciones de Ockham con Platón —"con quien, antes que con nadie, dialoga y discute" (U.J.)— pues se salen de mi tema. Me centro en el punto preciso que aquí he desarrollado. Veánse algunas citas:

"Desde hace algunas décadas, se viene reparando ya que el final del medievo y el arranque de la modernidad han de leerse en clave hondamente filosófica —como cambio del principio radical de inteligibilidad— y desde un momento preciso: el siglo XIV" (p. 387; subrayado en el texto).

Tenemos en él un ejemplo de cómo la episteme general genera según los tiempos, lugares y sujetos, epistemes particulares que regulan los discursos de esos tiempos, lugares y sujetos. El discurso de un sujeto, en esto coincido con Foucault, se inscribe en la episteme de los discursos de su tiempo.

4.- La Via Moderna y la Devotio Moderna: dos Hijos.

Ockham, sin embargo, no está sólo. Es sin duda el principal representante de un amplio movimiento conocido como la "via moderna", que en poco tiempo acaba dominando en todas las principales universidades europeas a mediados del siglo XIV. Sto. Tomás muere en 1274, su maestro, S. Alberto Magno, le sobrevive hasta el año 80. Bastan tres cuartos de siglo para que su pensamiento y el de sus seguidores caiga en completa minoría (ver Fraile, op. cit. p. 541).

En los primeros años del nuevo siglo la "via modernorum" se instala en Oxford y París y de ahí pasa al resto. Las nuevas universidades surgen ya bajo su égida: Heidelberg, Viena, Erfurt, Cracovia, Friburgo de Brisgovia, Basilea. La universidad de Heidelberg que se fundará a principios del siguiente siglo no conocerá otra tendencia.

"...desde la opción filosófica ockhamista la filosofía habría de ser ya otra cosa, sobre todo por buscar el principio radical de inteligibilidad, lo que vuelve al mundo pensable, en el dominio de signos y significados, es decir, en el ámbito del sujeto" (p. 388).

"....tres parecen ser las actitudes radicales que condicionan y determinan la divergencia del británico con la tradición filosófica previa 1) el rebajamiento del universal; 2) **la individualización absoluta del ser**; 3) el rechazo de las ideas platónicas" (p. 392; subrayado mío).

"...es claro que Ockham es mucho más que un crítico radical de la filosofía. Abre un nuevo horizonte al pensamiento cuando sustituye la *communitas rei* por la *communitas signi* (...) Ni la verdad acontece ya ni el ser se da como participación de las Ideas, sino *tomando como referente al hombre interior y su mundo sígnico*" (p. 408; subrayados en el texto).

El nombre de modernos se lo dan ellos mismos y así oponen su propia "via", el nuevo discurso, a la "via antica", el viejo discurso, y es en verdad un discurso **moderno**, feudo-burgués, o mejor, simplemente burgués. Las dos epistemes se enfrentan abiertamente en sus propios discursos, pero dado que la nueva corresponde al mundo de vida de la clase en ascenso, el nuevo discurso domina rápidamente la escena.

Los "modernos" se conectan más bien con la corriente de S. Buenaventura, más agustiniano —y por ende más platónico— que Sto. Tomás, pero sólo en los temas tradicionales, no así en el espíritu que es verdaderamente moderno.

No constituyen una escuela, pues no comparten un mismo sistema de principios, conceptos y método, digamos un mismo paradigma. Lo que sí comparten es un mismo talante, una misma posición ante los problemas y, aunque partan de puntos diversos, confluyen en las conclusiones: nominalismo, voluntarismo, fideísmo, particularismo, sensismo... Los temas que luego desarrollarán Descartes, Locke, Leibniz, Kant, y toda la Ilustración, ya están en ellos no sólo anunciados sino explícitamente tratados en muchos casos. Tal coincidencia en los más variados discursos es la manifestación de una episteme en la cual, y desde la cual, todos ellos piensan y conocen.

El siglo XIV es el siglo del predominio —todavía no del triunfo— feudo-burgués sobre la feudo-aristocracia. En este sentido es válida la afirmación de Fraile (op. cit. p. 538): "Más quizá que el mismo Renacimiento significa una liquidación fulminante de la labor de la Edad Media en todos los aspectos indicados, y al mismo tiempo la fermentación de un nuevo concepto de la vida y de la ciencia, que será el característico de la Edad Moderna".

En el plano epistémico el Renacimiento no introduce ninguna novedad. Todo está ya claramente afirmado a lo largo de este siglo decisivo y por eso mismo tan convulsionado.

El mundo de vida burgués, con toda su praxis, hierve vigoroso en todos los ámbitos de la existencia: económico, político, social, intelecual, religioso, afectivo, artístico. Toda la sociedad se conflictúa. El ímpetu **separador** —epistémico práxico— de la nueva clase pone en definitiva crisis a las dos grandes unidades relacionales

que finalmente en el siglo XIII habían conocido su momento estelar de integración armónica, la Cristiandad y el Imperio. Las naciones, hasta entonces más o menos vagas agrupaciones culturales con límites imprecisos, se estructuran en estados territoriales y separados como monarquías absolutas bajo cuyo poder los feudos y sus señores sólo conservarán el título como resto de su antigua autonomía. Francia, Inglaterra, Castilla, Aragón, Portugal, etc. se afirman definitivamente con personalidad e iniciativa propias. Y he aquí la primera gran guerra propiamente europea, la guerra de los cien años.

Pero estos reyes absolutos, y la aristocracia de sangre, dependen plenamente de los burgueses en su economía y en la organización del estado que cae en sus manos con el expandirse de la burocracia. Por otra parte, los parlamentos, por ellos dominados, limitan el poder real a través de la concesión o negación de los impuestos y contribuciones. Los reyes, que han podido descabezar, incluso literalmente[12], a la nobleza, no tienen otro recurso sino negociar con la burguesía. Pero son las ciudades el espacio privilegiado para el triunfo de la nueva clase. En ellas no sólo tienen el dominio económico sino también el político. Controlan los concejos, juntas, corporaciones, ayuntamientos, señorías, todas las muy variadas formas de gobierno ciudadano según los lugares. En ellas además constituyen el patriciado que también de manera muy diversa se va estructurando y, en su seno, un burgués será el doge, alcalde, regidor, burgomaestre...

Si los parlamentos y las ciudades se enfrentan con los reyes, los concilios hacen algo similar con los papas. En el seno de la Iglesia el nuevo espíritu no sólo genera agudos conflictos, divisiones y herejías, sino también una forma nueva, intimista e individualista de la piedad y la vida religiosa, la "devotio moderna", bien expresada en un libro de larga vida y amplia difusión, "La Imitación de Cristo", atribuido a Tomás de Kempis.

---

[12] Histórica o no,la leyenda de la Campana de Huesca (que sitúa el episodio muy temprano,en 1136) retrata bien el ascenso de la monarquía al poder absoluto sobre la eliminación de los señores feudales. Véase un resumen de la leyenda en la enciclopedia Espasa (voz:campana).

La religión burguesa también avanza. La Reforma será su manifestación abierta y triunfante.

La "via moderna" y la "devotio moderna" corren a la par. Esta no es sino aquélla en su expresión religiosa. Ambas agua de una misma fuente.

Ambas también presentes e íntimamente relacionadas en el discurso de un contemporáneo de Ockham, unos años más anciano, cuya influencia fue decisiva en el rumbo que tomó el nuevo pensamiento y la religiosidad, Juan Eckehart o Eckhart. Ockham y Eckhart son en buena parte los padres de Lutero y, por ende, también de la Reforma.

Eckhart, no obstante ser de la misma orden que Sto. Tomás, se aparta lo mismo que otros dominicos —no muchos— netamente del pensamiento tomista —tenía catorce años cuando el santo murió— a pesar de que el tomismo pronto se hizo casi oficial en la orden.

Es verdad que la condenación del averroísmo, por la universidad de París, repetida en Oxford, precisamente el día en que se cumplían tres años de la muerte de Sto. Tomás, —entre las 219 proposiciones condenadas, veinte son también del santo; la fecha no era, pues, una casualidad— influyó notablemente en muchos para alejarse de Aristóteles y el tomismo y retomar a S. Agustín, lo que implicaba sobre todo separar la fe y la razón acentuando un fuerte fideísmo en teología y religiosidad y un racionalismo limitado a la filosofía y la ciencia; pero no parece que haya que atribuir a estas condenas el auge de los "modernos". Con condenas o sin ellas, el derrotero estaba ya marcado por una episteme que no podía ser condenada ni mucho menos eliminada si la forma de vida "moderna" se imponía incontenible en todos los ámbitos.

Eckhart es uno de ellos. Su impulso místico le lleva a enfatizar la fe y, en eso mismo, está la trampa de la nueva episteme que, como toda episteme, genera mil lenguajes y discursos pero que porta ya las semilias que, desarrolladas, harán imposible esa misma fe ahora exaltada. En esa misma trampa caerá Lutero.

Hay que detenerse, pues, aunque sea brevemente sobre el pensamiento de Juan Eckhart para seguir la pista a estos dos brotes de la episteme moderna.

"En nosotros existe un hombre exterior y otro además: el hombre interior. Forma parte del hombre exterior todo aquello que está adherido, ciertamente, al alma; pero se halla unido y mezclado con la carne y actúa en colaboración corporal con todos los miembros, como son el ojo, la lengua, la mano y otros semejantes. Y todo esto es lo que llama la Escritura el hombre antiguo, el hombre terrenal, el hombre enemigo, el hombre servil. El otro hombre que está en nosotros es el hombre interior. A éste le llama la Escritura un hombre nuevo, un hombre celeste, un hombre joven, un amigo, un hombre noble" ("El Varón Noble")[13].

Estamos lejos de la unidad sustancial, del sínolo tomista, en la concepción del hombre. Se han roto las relaciones reales. Dualismo neto, de tinte platónico-agustiniano, según el cual, las "dos naturalezas" (Id) del hombre están enfrentadas: "El hombre exterior le es hostil (al interior) y ha sembrado y arrojado encima malignamente la cizaña" (Ib.).

El hombre interior porta en sí ya la simiente de Dios —"La simiente de Dios está en nosotros"— y se trata de que crezca hasta Dios desembarazándola de todo lo que la cubre y esconde. Es un camino que tiene seis grados. "En el sexto grado el hombre está desfigurado y está transfigurado con la eternidad de Dios" (Ib). En resumidas cuentas, se trata de un proceso por el que se va el hombre desprendiendo de todas las imágenes "porque Dios es contrario a toda clase de mediaciones"(Ib.).

He aquí, pues, cómo el **sujeto-espíritu-individuo** emerge como lo constitutivo del hombre.

Estamos bien cerca de Descartes. Es este hombre interior, individualizado, separado de toda relación mediacional, el que se relaciona única, exclusiva y solitariamente con Dios. "La palabra hombre significa también algo que se halla por encima de la Naturaleza. Más allá del tiempo y de todo lo espacial y corporal que está subordinado al tiempo y huele a caducidad, porque es espacial y corporal. Pero cuando ha avanzado más, el hombre ya no tiene nada de común con lo perecedero"(Ib.).

---

[13] Me sirvo de la selección hecha por J. Marías (op. cit. I. ps. 678- 691.).

Espacial y corporal. ¿No es esto ya la "res extensa" de Descartes?

Lo verdaderamente humano es otra cosa, es el alma, y aún en ésta, su porción más elevada: "el alma está formada a semejanza de Dios en su porción más elevada" ("De la Plenitud del Divino Ser").

En el alma lo constitutivo es el conocimiento.

Eckhart hace una distinción entre conocimiento y razón poco clara —siempre es bastante oscuro— pero puede entenderse que la razón procede mediante mediaciones lógicas y por eso es inferior e inadecuada para la contemplación de Dios, mientras el conocimiento es intuición directa. Con el conocimiento se contempla a Dios y, en El, las criaturas. "Debemos saber que aquéllos que conocen a Dios sin nada que lo encubra, juntamente con El conocen a la criatura. Ahora bien, el conocimiento es la luz del alma y todos los hombres lo desean por naturaleza, pues no existe nada mejor" (Ib). La vía para llegar a Dios es el conocimiento, pues, y no el amor. Eckhart no tiene escrúpulos en afirmar la superioridad del conocimiento sobre el amor corrigiendo incluso a S. Pablo (véase: "Del Retiro").

De aquí se derivará una forma de piedad y de vida religiosa intelectualista, intimista, individualista, centrada en el aislamiento del alma para acercarse a Dios, un aislamiento que no es tanto físico como espiritual (en esto consiste el "retiro"), de purificación, contemplativa y no activa. En este sentido hay ya un cierto desprecio por las obras. "Más aún, yo afirmo: todas las oraciones y todas las buenas obras que el hombre puede realizar aquí en el tiempo, inquietan tan poco el retiro de Dios como si no existieran, y Dios no se muestra más suave y propenso con los hombres que si éstos no hubieran realizado oración u obra buena alguna" ("Del Retiro").

Importa, para terminar con Eckhart, insistir en que no se trata de un fenómeno devocional o religioso puro, sino de la orientación que la práctica religiosa-devocional recibe de una matriz epistémica que ya empieza a ser dominante.

Si bien los seguidores de la "via moderna" no constituyen propiamente una escuela, como por ejemplo el tomismo, participan

todos ellos[14], con sus variantes, de un mismo bloque homogéneo de ideas que reflejan un espíritu común. En palabras de Fraile (op. cit. II, 2, p. 541) "unos y otros empalman directamente con un impulso —yo diría episteme— que venía de un poco más atrás, pero que en este siglo cuaja en múltiples derivaciones".

A continuación el cortejo triunfal, en carrozas conceptuales, de las representaciones-regla principales de la episteme moderna.

En primer lugar una **afirmación fuerte y exclusiva** del **individuo**, del singular, del particular. Sólo existen las naturalezas particulares. Las cosas son individuos, no por efecto de un principio de individuación, sino por su mera existencia. La singularidad no necesita justificación. "Nada existe en sí fuera del alma sino el individuo y el singular", en palabras de Durando de Saint Pourçain. Del mismo es la afirmación de que la individualidad no le proviene a nada de algo que se le añade sino del mismo hecho de ser, "esse individuum non convenit alicui per aliquid sibi additum, sed per illud quod est". "¿Por qué Sócrates es individuo? Porque existe".

Las posiciones se han volteado. Para la gran escolástica del siglo XIII, lo difícil de justificar era precisamente el individuo. Hubieron de recurrir al "principium individuationis" para poderlo pensar dentro de su episteme. Ahora tal principio es una cuestión "ociosa e inútil" como dirá Auriol. Lo impensable ahora es el universal

---

[14] He aquí algunos de ellos: Enrique de Harclay (1270-1317) en Oxford, Jacobo de Metz (muere en 1307) en París; Durando de Saint Pourçain(1270-1334) en París; Roberto Holkot (muere en 1349) en Cambridge; Pedro Auriol (1280-1322) en Bolonia, Toulouse y París; Tomás Bradwardine (1290-1349) en Oxford; Juan de Mirecourt (fechas inciertas) en París; Nicolás de Autrecourt (hacia 1300-1350) en París; Gregorio Novelli (muere en 1358) en París, Bolonia, Padua.

Para este grupo de filósofos véase: P. Vignaux: "Nominalisme", en "Dictionaire de Théologie Catholique". En el mismo Dictionaire se hallan artículos muy completos sobre cada autor con importantes colecciones de citas directas.

Véase también: Etienne Gilson: "La Philosophie au Moyen Age".

Entre los posteriores a Ockham hay que mencionar, entre los muchos, a Juan Buridán (1358-1366) en París; Nicolás de Oresme (muere en 1382) también en París; Pedro de Ailly (1350-1420) en París así mismo; Juan Charlier de Gerson (1363-1429) en París; Gabriel Biel (1425-1495) en Tubinga quien influyó mucho en Lutero.

en cuanto realidad extra-mental. A nadie se le ocurre pensar en un "principium universalitatis". Sería ocioso e inútil puesto que el universal real no existe.

El universal será en el mejor de los casos el particular **considerado de manera confusa**, esto es, sin limitación precisa, cuando el propio particular es considerado de **manera clara**. Y tenemos ya la distinción entre ideas claras y confusas. Descartes avanzará por esta vía. Pero el universal es confuso además porque confunde muchos en uno en cuanto es común a varios, un ente de razón por el que nos representamos grupos de cosas particulares.

Está claro que el universal es concebido en un marco netamente **cuantitativo**.

La universalidad del universal consiste únicamente en que se puede decir de muchos, en su **predicabilidad**: "unum dicibile de multis" (Durando). Y así en fin de cuentas es un particular también él, si bien sólo mental.

En consecuencia, todo conocimiento viene de la experiencia sensible. Para la vía antigua también el conocimiento proviene así, pero no **de los** sentidos sino **a través** de ellos. La diferencia es importante pues para ésta los sentidos son **mediadores** del conocimiento. Ahora bien, el conocimiento moderno, como ya se ha visto en Eckhart, no admite mediadores. Esto implica que los sentidos llegan inmediatamente —intuyen— a las cosas particulares en la sensación para que se dé la cual es suficiente que los objetos impresionen directamente a los sentidos.

Con esto cae por su propio peso todo el elaborado proceso de abstracción, pero con él se cae también la actividad del intelecto y se empieza a insinuar una pasividad del mismo ante la realidad exterior, que emergerá claramente en Locke, y de la que no se librará más toda la corriente empirista y cientista cuya mejor expresión actual ha sido, probablemente, Skinner.

El sujeto, individualizado, cuya pasividad en el conocer empieza a insinuarse, se lo verá enseguida pasivo ante Dios y activo, pero en la voluntad, ante el mundo.

¿Cómo podrá concebirlo la modernidad? Fundamentalmente pasivo para la tradición anglosajona y únicamente activo para el

idealismo alemán, el sujeto será la gran dificultad de la epistemo, verdadera anomalía —Kuhn— de la modernidad.

Retomando la "via moderna": para esta orientación el conocimiento sensible es el único criterio seguro, o por lo menos el más seguro y menos expuesto a error, para el contacto con la realidad exterior y para la investigación de la misma.

En el fondo ya no se preocupan mucho por la verdad, sino más bien por la **seguridad** y la **certeza**. Los sentidos parecen dárlas mejor. Hasta que Descartes los ponga en duda.

Y en efecto, la verdad ya no es una relación real —Sto. Tomás— sino una relación sólo de razón, esto es, lógica, por la que "el concepto se adecua a la naturaleza real de la cosa" (Durando). Adaptación del sujeto.

De hecho para estos modernos no existen relaciones reales; todas son de razón. Lógica consecuencia de la afirmación exclusiva del individuo, en sí singularizado.

No obstante la afirmación tajante de que el conocimiento viene de los sentidos, la certeza se vuelve problemática pues depende de la evidencia. El ojo, la vista —evidencia— es el modelo epistémico del conocer.

Pero sólo son evidentes las proposiciones en las que el predicado está contenido en el sujeto, o sea las tautológicas, como por ejemplo las del tipo: si Dios existe, Dios existe. La experiencia da un tipo de evidencia menor pero firme e inmediata. En esto hay que distinguir la experiencia interna que es mucho más segura pero no aporta novedad (nadie puede dudar de su propia existencia) de la experiencia externa, la que tenemos del mundo exterior.

Aunque menos evidentes, sin embargo, las proposiciones que versan sobre el mundo tienen valor en cuanto se basan en la experiencia. No podemos, por lo mismo, formular ninguna proposición evidente sobre Dios pues, no conociéndolo directamente —intuitivamente— , no podemos afirmar ningún predicado acerca de El. ¿No está aquí ya "in nuce" todo el Wittgenstein del Tractatus, la filosofía analítica, el positivismo lógico?

La ciencia ciertamente no puede ser de lo particular —en esto siguen siendo aristotélicos— sino de lo universal; pero puesto que los universales no tienen sino realidad lógica, son signos de muchos

particulares, la ciencia versa sobre los signos en los que se expresan sus conclusiones. Ya tenemos la ciencia como discurso, como lenguaje.

Todo esto plantea, a un medieval y creyente, el problema del conocimiento de Dios, pues resulta evidente que por la experiencia sensorial ya no hay posibilidad de acceso, no hay vías, puesto que no hay mediaciones. Los místicos, como Eckhart, recurren a la experiencia interna, pero a los filósofos no les queda camino racional. Sólo queda la fe. Dos formas de conocimiento **separadas** entre sí: razón y fe.

Se afirman así dos lógicas: la racional, aristotélica, regida por principios naturales y la lógica de la fe, también racional en su discursividad, pero regida por principios sobrenaturales, revelados, totalmente distintos de los que gobiernan la pura razón humana.

Definitivamente Dios no tiene lugar en el ámbito de la razón. La razón moderna es totalmente cerrada a la transcendencia. Para afirmarlo hay que sacarlo de ese ámbito y buscarle otro espacio. Descartes, Kant, y el mismo Hegel, levantarán sus sistemas filosóficos buscándole a Dios un lugar seguro para no perderlo; el positivismo, más radical, en pura lógica moderna, no le dejará ya campo. Si acaso le quedará el mito y el reino de lo indecible (Wittgenstein).

La epistεme moderna es hasta ahora la única estructuralmente atea que hayamos conocido. A pesar de todo, el ateísmo consecuente no acaba de afirmarse sin más por lo menos en todos los discursos, ni siquiera en todos los del actual postmodernismo. ¿Otra anomalía?

No es sorprendente, pues, que también se encuentren en estos "modernos" posiciones que anuncian un neto positivismo. Para Roberto Holkot, en efecto, no se puede afirmar que, fuera de Dios, una cosa sea o no causa eficiente de otra. Lo único que se puede decir, y sólo con probabilidad, es que un fenómeno sigue a otro, pero sin que se establezca relación estricta entre los dos. Comte "ante litteram".

Para redondear este ramillete de la vía moderna, hay que decir una palabra sobre la concepción de Dios. Para Sto. Tomás, y la vía antigua, los atributos divinos emanan de su Ser y en él coinciden en perfecta armonía de modo que ninguno de ellos es independiente de los demás. Del Ser de Dios emana el orden de los seres y la ordenación de unos a otros. La Sabiduría consiste precisamente en conocer el

orden de todos los seres y por supuesto el mismo ser de Dios al que todos los demás están ordenados. En este sentido la Sabiduría divina es racional, en cuanto hay una razón intrínseca del ser que Dios conoce. El poder de Dios consiste entonces en la infinita capacidad de crear en el orden de su Ser, en esta razón. Así entendidas las cosas la Voluntad divina es racional.

Sería absurdo que pudiera actuar fuera del Ser de Dios y por tanto fuera de su Razón (ver: S.T.I, qs. 19 y 25).

Para los "modernos" en cambio la voluntad de Dios es independiente de cualquier ley, de cualquier razón, como ya se ha visto en Ockham.

Algunas expresiones de Bradwardine, por su claridad, son paradigmáticas:

"Non est ulla ratio nec ulla lex necessario in Deo, prius eius voluntate", esto es, no existe ninguna ley ni razón de necesidad en Dios antecedente a su voluntad.

"Quod Deus vult sic fieri, rationabile est quod sic fiat; non e contra", o sea, lo que Dios quiere hacer de una determinada manera, es racional porque lo hace así, no al contrario. Un poco más claro: Dios no hace una cosa porque sea racional sino que esa cosa es racional porque Dios la hace.

Esto implica que lo racional no tiene que ver con el ser sino con la acción y por tanto con la voluntad.

Así para el hombre moderno la razón se convierte en un instrumento a servicio de los fines que fija su voluntad, pues él siempre es libre por lo menos en relación a las criaturas, aunque algunos le nieguen libertad ante Dios.

El hombre, pues, no está sometido a ninguna razón esencial, metafísica, de las cosas, sino que es él el que produce esa razón.

Campo abierto a la conquista y dominio de la naturaleza y de los demás hombres.

4

EPIFANIA DE LA EPISTEME MODERNA. EL DISCURSO RELIGIOSO

La primera y más alta y más noble obra es la fe en Cristo, como dice San Juan (...) En esta obra deben resumirse todas y de ella deben recibir como en feudo, el influjo de su bondad. Tenemos que subrayarlo fuertemente para que se entienda. Conocemos a muchos que oran, ayunan, hacen fundaciones, practican esto y aquello, llevan una vida buena a los ojos de los hombres; pero les preguntas si están ciertos de que aquello agrada a Dios y te responden que no, no lo saben, o por lo menos lo dudan. Y hay grandes sabios que los engañan, asegurándoles que no es necesaria la certeza y, con todo, no hacen otra cosa que enseñarles las buenas obras. Pues mira, todas esas obras van fuera de la fe, y, por tanto son muertas y no valen nada.

(Lutero)

Si alguno dijere que la fe justificante no es otra cosa que la confianza de la divina misericordia que perdona los pecados por causa de Cristo, o que esa confianza es lo único con que nos justificamos, sea anatema.

(Concilio de Trento)

EPIFANIA DE LA EPISTEME MODERNA
EL DISCURSO RELIGIOSO

La Religión del Individuo

El último cuarto del siglo XV y el primero del XVI, esos cuenta años, son claves para el proceso de ascenso de la burguesía.

De ellos sale definitivamente afirmada como dominante en la iedad. Toda la cultura pasa a estar informada por ella lo mismo que práctica social. La burguesía somete a su práctica al resto de la iedad. La economía gira definitivamente en torno a ella. istocracia y pueblo entran en el engranaje de las finanzas, el cado y la producción regidos por la burguesía. Persisten las iguas formas pero están relegadas al margen y paulatina, aunque y lentamente, irán desapareciendo.

Los siglos posteriores serán el paseo triunfal hacia la conquista último bastión: el poder político que, con una anticipación en laterra, será definitivo durante el siglo XIX sobre la base de ese fundamental que fue la revolución francesa.

Falta mucho camino todavía por recorrer. En ese medio siglo, coincide con la expansión a toda Europa del Renacimiento, la steme burguesa del individuo produce en la cultura la emergencia finitiva del hombre moderno, el sujeto-individuo, el bre-individuo, aislado en sí mismo, fuera-de-relación, solo ante itarios, el más solo de los cuales es Dios.

Una cultura que durante mil años ha estado impregnada en su extensión e intensión por el cristianismo, no puede cambiar en raíces sin que de esas mismas raíces brote el árbol cristiano con tallo, otras hojas, otras flores y otros frutos.

La religión es quizás el corazón de la cultura pero su sangre la episteme. Para bombear otra sangre es necesario otro corazón. la "via moderna" en el pensamiento y la "devotio moderna" en la ligión, la episteme moderna ya venía expresándose en novedad de ltura desde siglo y medio antes. En una y otra, como se ha visto, se nía progresivamente afirmando la representación-huella epistémica ividuo. Afirmación generadora de múltiples conflictos que preparan gran drama de la Reforma.

Con la Reforma estalla Europa. Estallido religioso económico, político y militar. Con la guerra el drama se vuelve tragedia. El acceso de una nueva clase al predominio de un mundo —Occidente— no puede ser pacífico.

El sujeto-individuo es el hombre de las rupturas. Los vínculos se quiebran. No se trata ya de los vínculos feudales que de hecho, y no de derecho, hace tiempo que son más formales que reales; se trata de todos los vínculos terrenales. Queda el vínculo con Dios, que precisamente en la Reforma, y por ella, se exaspera. Exasperación que es desesperación. Afirmación desbordada que encubre su debilidad. Se romperá también él.

La Reforma es la emergencia abierta de la religión propia del sujeto-individuo, hijo de la episteme moderna, en el momento de su definitiva afirmación. Cuando esta afirmación sea no ya de predominio sino de dominio, su religión será atea. La creencia y la increencia —la fe y el ateísmo— polemizarán acremente pero una y otra lo harán desde la misma episteme.

Portador de la episteme es un grupo humano —una clase— que vive un mundo de vida determinado en un tiempo histórico. Así como el grupo portador se va afirmando progresivamente, así mismo la episteme lleva una marcha progresiva de expansión, de ocupación de espacios, en el seno del grupo y hacia afuera.

Si el grupo porta la episteme, no todos sus miembros la llevan en sí del mismo modo ni en igual intensidad y extensión. En el proceso de desarrollo del grupo, la regla-huella epistémica individuo, por ejemplo, puede ocupar el espacio de la praxis económica pero no todavía el de la ciencia o la religión. El grupo se constituye al mismo tiempo que se expande y domina. Así mismo la episteme.

En los momentos críticos de afirmación, algunos miembros del grupo encarnan de manera, se diría eminente, la regla-huella epistémica crítica y la viven y actúan en el espacio cultural-social en el que se desenvuelve su vida-praxis. Cuando este espacio todavía no ha sido conquistado por el grupo y su episteme, ese miembro eminente puede convertirse en profeta, paradigma y punta de lanza de la conquista.

Es el caso de Lutero.

Lutero [1]

Talante y Episteme

Desde hacía mucho tiempo se venía clamando por la reforma de la Iglesia en toda la cristiandad. Muchos intentos se habían hecho, unos fracasados, otros más o menos exitosos, pero la reforma global no se había producido.

Dice Jedin (1972, p. 38): "La extensa descomposición de la fuerza religiosa y moral, la falta de claridad en cuestiones centrales de fe y la deficiencia de responsabilidad pastoral en el clero hacen perfectamente comprensible una revolución después de tantas ocasiones de reforma desaprovechadas y ante crítica tan general contra la Iglesia. Pero que esta revolución se diera en la forma en que hoy se nos presenta en la reforma protestante, dependió en gran parte de Martín Lutero y está, por ende, inmersa en el misterio de la persona humana". En el misterio, más bien, de las relaciones episteme-persona.

---

[1] Para el tema de Lutero me he servido de las siguientes biografías: Ricardo García-Villoslada, "Martin Lutero", B.A.C. Madrid, 1976 (dos volúmenes); Joan Bosquest. "¿Quién era Martín Lutero?" Ediciones Sígueme, Salamanca, 1986; Alfonso M. Moreno. "Martín Lutero, Historia de una Rebeldía", Mensajero, 1985. Además de las historias generales sobre la Reforma: Hubert Jedin, "Manual de Historia de la Iglesia" vol. V, Herder, Barcelona, 1972 y Joseph Lortz, "Historia de la Reforma" (2 volúmenes), Taurus. Madrid, 1963. Estas historias generales incluyen de hecho, especialmente Lortz, una biografía crítica de Lutero.

Del campo protestante he seleccionado dos obras eminentes: James Atkinson, "Lutero y el Nacimiento del protestantismo" y Roland H. Bainton, "Lutero".

He dado preferencia a las más actuales dejando de lado las clásicas (Grisar, Denifle, etc) que de todos modos son revisadas y asumidas por los más modernos autores.

Para las obras de Lutero utilizo la edición castellana de Paidós, Buenos Aires (hasta ahora once volumenes) que traduce sobre la edición clásica conocida como edición de Weimar (WA) que desde 1883 ha editado cien volúmenes. Puesto que en castellano no aparecen los textos en lengua original, las citas en latín están tomadas de García-Villoslada que cita abundantemente.

Una selección de obras de Lutero ha sido editada en un volumen por Sígueme (1977). La edición Weimar no existe en Venezuela.

Los biógrafos de Lutero y los historiadores de la Reforma tienden a enfatizar las características personales psicológicas de Lutero[2] en el surgir de la misma sin descuidar ciertamente el llamado "espíritu de los tiempos". Esto no explica la rapidez y profundidad de los cambios. El espíritu del tiempo es un epifenómeno de la episteme y la psicología de Lutero el canal más adecuado para su circulación.

¿Qué tiene que ver la episteme de una clase con la psicología de una clase? ¿Puede hablarse de una psicología de "clase"? ¿De qué manera la estructura psicológica de la personalidad de un sujeto históricamente influyente se inserta en la psicología de su grupo social?

No puedo aquí intentar siquiera una respuesta satisfactoria a todas estas preguntas. Son cuestiones que merecen una investigación específica. No deben, sin embargo, dejarse completamente en el aire cuando un personaje clave, como Lutero, las plantea inevitablemente.

Erich Fromm da algunas pistas (1974): "Si analizamos las doctrinas religiosas y políticas con relación a su significado psicológico, deberemos distinguir dos problemas. Podemos estudiar la estructura del carácter del individuo que crea una nueva doctrina tratando de entender cuáles rasgos de su personalidad explican la orientación especial de su pensamiento(...) El otro problema se halla en el estudio de los motivos psicológicos, no ya del creador de la doctrina, sino del grupo social hacia el cual la doctrina misma orienta su llamado. La influencia de toda doctrina o idea depende de la medida en que responda a las necesidades psíquicas propias de la estructura del carácter de aquéllos hacia los cuales se dirige. Solamente cuando la idea responda a necesidades psicológicas de ciertos grupos sociales llegará a ser una potente fuerza histórica" (ps. 87-88).

Fromm enfoca las relaciones psicológicas entre el *líder* y el grupo más en relación a la influencia del *líder* sobre el grupo que a lo contrario, esto es, a explicar cómo el *líder* surge ya con la

---

[2] Valga aquí la opinión de Stauffer (1974, p.9), teólogo protestante: "No es nada fácil captar la compleja personalidad de Lutero. Algunos autores que lo han intentado no pueden vanagloriarse de resultados concluyentes. Si los historiadores eran católicos, tuvieron tendencia hasta las últimas décadas a denigrarle; y si eran protestantes, se empeñaron en presentarle como a un héroe jamás desfallecient como al impávido testigo de la fe".

personalidad adecuada a la difusión de sus ideas en el grupo. El grupo de hecho precede al *líder*. En el caso concreto de Lutero, la burguesía y su episteme son anteriores de muchos siglos.

Sombart, en su obra clásica, "El Burgués" (1979), ha desarrollado, con una orientación biologicista e incluso racista, que por supuesto no comparto, una descripción fenomenológica de la psicología social de la clase burguesa. Max Weber, desde otro ángulo, hace también algo similar (1979).

Considero plausible la hipótesis de una "psicología de clase" sin por ello caer en las justamente desprestigiadas categorías generales tales como: carácter nacional, personalidad de base, etc.[3]

Si, en efecto, el mundo de vida-praxis de un grupo histórico genera un modo general de conocer, una episteme, ha de generar también, en íntima relación con la episteme-vida, una matriz psicológica, una gestalt afectivo-conductual, en la que los componentes antropológicos de la conducta adquieren una conformación específica distinta de la que tienen en otros grupos inmersos en un distinto mundo de vida-praxis.

Respuesta a estímulos, afectividad, motivación, conducta, socialidad, etc. son factores antropológicos comunes a todos los miembros de la especie humana en todas las épocas y en toda circunstancia social. Aunque metodológicamente, artificialmente, se puedan estudiar como entidades aisladas, e incluso como seres en sí, el hecho es que su realidad, su existencia concreta, es histórica y por lo mismo se da en una situación social, de clase y cultura, específica.

Las condiciones histórico-sociales marcan las pautas, las reglas de formación, la sintaxis, de su organización en estructura coherente y de la tonalidad dominante en la situación de un determinado tiempo. Unas motivaciones son determinantes en una situación, otras en otra. Lo mismo dígase de las emociones, de las orientaciones sociales de la conducta, y de todo el resto.

Puede así hablarse de una matriz psicológica de clase, como aquí de una matriz epistémica. Dicha matriz psicológica mantiene continuidad a lo largo del tiempo en el seno de ese grupo social, si

---

[3] Véase: Maritza Montero, "Ideología, Alienación e Identidad Nacional", UCV, Caracas, 1984.

bien evoluciona y cambia hasta el punto que puede pensarse que, luego de un largo período, las diferencias son esenciales. Pienso, sin embargo, que un análisis hermenéutico puede descubrir esa continuidad y afirmarla.

Esta matriz psicológica de clase, análoga a la episteme, contemporánea con ella y esencialmente con ella relacionada, puede recibir provisionalmente el nombre de **talante psicológico general** que me parece preferible al de carácter de clase, personalidad básica y similares.

En el plano subjetivo-personal este talante se adquiere por aprendizaje. Ahora bien, la personalidad de cada sujeto no es, por supuesto, una simple repetición en serie de un modelo fijado por la estructura social ni tampoco una simple variación del esquema general, sino la formación original en una organización propia e irrepetible de todos los factores que, junto con la libertad de cada cual, se integran en una unidad funcional. Sobre esto creo que no es necesario insistir.

En algunos sujetos la integración episteme-talante psicológico[4] adquiere particular relevancia en la estructura de su personalidad, lo cual, unido a la función social que desempeñan, además de convertirlos en paradigmas-tipo del hombre socio-histórico de la época, los convierte en catalizadores de los procesos en marcha.

Lutero tiene importancia particular en la historia porque cataliza la emergencia dominante del individuo—epistémico-psicológico — en el terreno del sujeto con todas las consecuencias religiosas, políticas, sociales, económicas y culturales en general que de ello se derivan.

---

[4] William James atribuyó conocimiento a los sentimientos: "Desde nuestro punto de vista los Intelectualistas y los Sensualistas están equivocados. Si hay cosas como sentimientos, entonces tan seguramente como existen relaciones 'in rerum natura', no menos, sino más seguramente, existen sentimientos por los cuales son conocidas estas relaciones" (1965, I, p. 245). Esta idea no ha sido desarrollada por la psicología posterior. Puede ser una pista para enfocar las relaciones entre episteme y talante (véase todo el cap. IX de la obra citada).

3.2.-El Sujeto-Individuo

No es que el individuo-sujeto, o el sujeto-individuo, emerja, sin más, con Lutero. Este ya está presente en muchos ámbitos y no sólo desde los principios del Renacimiento. Así en el arte, en la literatura, en el comercio, etc., e incluso en el ámbito religioso, como ya se ha visto, desde la "devotio moderna". Pero, precisamente en el campo de la religión, el sujeto individuo no había mostrado aún todas sus potencialidades y sus capacidades revolucionarias.

El hombre moderno vivía un individualismo contradictorio pues no había resuelto aún la incompatibilidad entre un individuo que se expresaba en todos los campos de la acción y su conciencia religiosa que le exigía una práctica de vida en la que tenía que vivirse como sujeto-comunitario y además no sólo en comunidades particulares, nacionales o ciudadanas, sino en una comunidad universal.

La centralidad de la caridad como praxis esencial del cristianismo, con lo que ello implicaba de integración en una comunidad universal, superior a todo particularismo, estructurada históricamente en forma jerárquica, acarreaba consecuencias en todos los planos de la vida: comunicación de bienes —y por ende contribución al sostenimiento no sólo de la comunidad particular sino de la comunidad universal—, comunión en la doctrina —con lo que ello implicaba para el pensamiento **individual** que no podía verlo sino como limitación—, comunión en la unidad, que no podía entenderse sino como aceptación de una autoridad universal única que ya empezaba a verse como extranjera.

Para comprender lo que esto significa hay que reparar en que la cultura estaba toda ella impregnada de religiosidad. En todos los órdenes de la vida el enfoque religioso-cristiano estaba presente: las acciones eran buenas o malas según se adecuaban o no a la moral cristiana; las ideas eran automáticamente, tanto en el plano individual como en el social, confrontadas con lo que decía al respecto la doctrina cristiana; los mismos sentimientos estaban sometidos al juicio moral, de modo que debían ser rechazados, o podían ser admitidos, según correspondieran, o no; a lo que podía y debía sentir un cristiano.

Por todo esto, era crítico para el dominio de la nueva clase que su episteme y su talante psicológico ocuparan plenamente el ámbito de la religión.

Cuando, finalmente, la crisis se plantea de manera abierta y se afirma la solución moderna, toda la cultura y todos los campos de la conducta cambian definitivamente.

La crisis estalla, como era lógico suponer —hoy lo podemos ver; no en el momento— entre quienes, dentro de la sociedad total, eran, por así decirlo, los profesionales de la religión, los religiosos en la vida y los teólogos en el pensamiento. Si además se tiene en cuenta que un teólogo era al mismo tiempo un religioso —aunque fuera secular, esto es, no perteneciente a una orden religiosa determinada— era precisamente un teólogo el más llamado para catalizar la epifanía del sujeto-individuo en el ámbito religioso, paso indispensable para la expansión total.

Puede pensarse hoy día que la personalidad particular de Lutero, por sus rasgos individuales, era especialmente apta para registrar en su más profunda sensibilidad, y en su pensamiento, el talante psicológico y la episteme ya entonces común al sector dominante en la cultura, sea por su "carácter autoritario", como pretende Erich Fromm (op. cit. p. 89 ss.), por su particular psicopatología, como han pretendido otros, o, simplemente, por su particular estructura, sin entrar a calificarla, como piensan los biógrafos más comprensivos, y para servir de vocero que le diera legitimidad. A falta de Lutero, de todos modos un hecho histórico análogo se hubiera producido. De hecho, después de Lutero, se multiplican los "reformadores".

El clamor por la reforma era general, pero nadie estaba consciente de cuál era la reforma que verdaderamente quería. La manida frase, "no sabes lo que quieres", podía aplicarse a todos con absoluta verdad. Lo que Erich Fromm (Id. p. 90) dice en un análisis puramente psicológico, era cierto a niveles más profundos y comprehensivos: "Sabemos, sin embargo, que una persona, aun cuando sea subjetivamente sincera con frecuencia puede ser inconscientemente llevada por un motivo diferente del que ella misma se atribuye; que puede emplear un concepto que desde el punto de vista lógico implica

cierto significado, mientras para ella, inconscientemente, quiere decir algo distinto de este significado 'oficial'".

Lutero en efecto no quiso producir la reforma que produjo. Sólo después de mucho tiempo, cuando el proceso ya estaba muy avanzado y era claramente irreversible, se dio cuenta de lo que significaba y lo asumió.

Lutero creyó que era él el que conducía la reforma, y era la reforma —historia— la que lo conducía a él.[5]

2.3.- Lutero Individuo Paradigmático

Ciertamente en su estructura de personalidad Lutero era ya un sujeto-individuo plena y exacerbadamente individualizado. En esto están concordes todos los biógrafos.

Lortz (1963, I, p. 167), quien ha dicho de él que era "un mar de fuerzas, de instintos, de conocimientos e íntimas experiencias" lo ha llamado "exclusivista por constitución".

Su formación filosófica y teológica discurrió, desde un principio, por la "via moderna" sobre todo bajo la influencia de Ockham, de Pedro d'Ailly y de Gabriel Biel. Dice él mismo: "sum enim occamicae factionis".[6]

Como ya se ha dicho, el Dios de Ockham y de la "via moderna" es un Dios-individuo encerrado en una absoluta Voluntad-Libertad, independiente de la Sabiduría, lo que hace de él un arbitrario, juez implacable, exigente del cumplimiento de su arbitraria voluntad. Parece extraño que la razón filosófica postule así a un Dios completamente irracional, pero esto sucede porque la razón se ha hecho individual, independiente de la racionalidad comunitaria o social.

---

5 "Fue la historia la que lo buscó, no él a la historia" (Bizer E. en "New Cambridge Modern History", II 1978, p. 81).

"Lutero se encontró con el torbellino de la Reforma, pero nunca lo buscó" (Atkinson, op. cit. p. 12)

6 "Soy de la facción de Ockham". Se ha dicho también que podía recitar de memoria, casi al pie de la letra ("pene ad verbum"), las obras de Pedro d'Ailly y de Gabriel Biel (Véase Garcia-Villoslada I, p. 138).

Ante semejante Dios, el individuo humano, solo y sin mediaciones, cae inevitablemente en la más completa inseguridad, pues no sabe nunca lo que el Otro pueda arbitrariamente decidir, y la peor angustia existencial, en una palabra, en el terror.[7]

Terror precisamente es lo que, por propia confesión, sintió Lutero toda su vida y especialmente cuando celebra su primera misa y se ve ante la infinita Majestad de Dios. "Aquel día que canté la primera misa, empezando a recitar el canon, me horroricé de tal forma, que hubiera huido de allí si no fuera por la amonestación del prior".[8]

Este episodio Lutero lo cuenta repetidamente y en distintos años durante las "Charlas de Sobremesa", en las que se entretenía con sus amigos y discípulos después de comer. Fue, pues, especialmente significativo para él.

El siguiente comentario de García-Villoslada (1976), si bien está hecho sin considerar la episteme que regía la experiencia luterana en ese momento, destaca muy bien cómo la episteme domina de tal modo el conocer que puede leerse y experimentarse un texto en un sentido totalmente opuesto a aquel con que ha sido escrito.

"Lo que a nosotros nos parece verdaderamente llamativo y chocante, lo que nos hace dudar un poco de la sinceridad del testimonio luterano, ciertamente auténtico, es que fray Martín aquel

---

[7] "El Dios de Lutero, como el de Moisés, era el Dios que habita en las nubes tormentosas y cabalga en alas del viento. A una señal suya la tierra tiembla y la gente ante él es como una gota en un cubo de agua. Es un Dios de majestad y poder, inescrutable, aterrador, devastador y destructor en su ira.

A pesar de ser el Terribilísimo es también el Misericordiosísimo" (Bainton, op. cit. p. 436).

"El contenido de las depresiones era siempre el mismo: la pérdida de la fe en que Dios es bueno, y es bueno para mí (...) Lutero sentía que sus depresiones eran necesarias. Pero al mismo tiempo eran terribles y con todos los medios trataba de evitarlas y vencerlas. Toda su vida fue una lucha contra ellas, una pelea por la fe" (Id. p. 408-409).

[8] Testimonio de las charlas de Sobremesa de 1537 según cita de García-Villoslada (p. 114.). Las Charlas de sobremesa no aparecen todavía en la traducción de Paidós. En Sígueme la selección es muy exigua.

día 2 de mayo se sintiese solo frente a Dios, sin la más mínima idea de estar en comunión con el Cuerpo Místico (aunque la habría leído en Gabriel Biel), y experimentase tan grande terror al pronunciar las palabras del canon, impregnadas de amor y misericordia. ¿Cómo pudo empavorecerse ante la Majestad divina, cuando invocaba no a la infinita majestad del Juez, sino a la infinita clemencia del Padre? (te igitur, clementissime Pater). Y sobre todo, ¿cómo podía afirmar luego que le era imposible acudir al Dios vivo y eterno 'sin mediador', siendo así que esas mismas palabras del canon le estaban hablando del Mediador, que es Cristo, Hijo de Dios? (per Jesum Christum ... supplices te rogamus). Y para no caer abrumado bajo el peso de su indignidad personal debería haber pensado que no pronunciaba aquellas palabras ni celebraba el santo sacrificio en nombre propio, sino de toda la Iglesia... "(p. 116).[9]

---

[9] Para que se vea cómo la lectura de Lutero es sencillamente contraria al texto, presento aquí la versión latina oficial que viene del siglo IV (redactada inicialmente por S. Ambrosio) y una traducción literal (la traducción actual no es literal) del canon romano que el Reformador recitó. El canon es la oración central de la misa en la que el sacerdote consagra el pan y el vino.

Te igitur, clementissime Pater,per Jesum Christum Filium tuum Dominum nostrum, supplices rogamus,ac petimus, uti accepta habeas, et benedicas, haec dona, haec munera,haec sancta sacrificia illibata, in primis,quae tibi offerimus pro Ecclesia tua sancta catholica: quam pacificare, custodire, adunare et regere digneris toto orbe terrarum...	A tí, Padre clementísimo, por Jesucristo tu Hijo nuestro Señor, te rogamos y pedimos suplicantes, que aceptes y bendigas, estos dones, estas ofrendas,estos sacrificios santos e inmaculados, que te ofrecemos, en primer lugar, por tu Iglesia santa católica: para que te dignes pacificarla, cuidarla, unirla y gobernarla en todo el orbe de la tierra...

Como puede verse, la oración no admite una interpretación individualista —los verbos que se refieren al orante están en plural—, no implica la relación inmediata con Dios Padre —por Jesucristo— ni infunde sentimientos de terror —el Padre es clementísimo, su pronombre es el tú y sus acciones son bendecir, aceptar, pacificar, cuidar, unir y, en este contexto, gobernar—.

Precisamente esto último era imposible para un sujeto-individuo encerrado en la individualidad, epistémico-psicológica, de la que era paradigma.

El episodio además, en su extremosidad muy luterana,indica con claridad a qué estado queda reducido el hombre cuando la regla-huella epistémica individuo rige el modo de conocerlo.

En correspondencia a esa idea-experiencia de Dios, está en Lutero la idea-experiencia del hombre, idea-experiencia que él vive profundamente en su individualidad.

El hombre queda literalmente aplastado por ese Dios terrible y tirano. Lutero sacará las consecuencias: negará la libertad del hombre ante Dios, en clásica polémica con Erasmo, y afirmará la incapacidad completa del hombre para el bien, su esencial maldad, todo ello en el marco de conceptos teológicos los cuales, sin embargo, leídos desde la episteme, adquieren un significado que los transciende.

El individuo Dios y el individuo hombre están definitivamente enfrentados. Lutero negará al hombre afirmando a Dios; la modernidad posterior afirmará al hombre negando a Dios. Son los dos únicos caminos posibles. Este, sin duda, más lógico que el primero, pues en las mismas entrañas de la episteme el ateísmo está ya inscrito. De todos modos Lutero ha planteado claramente los términos del problema y ha abierto así la vía para la afirmación absoluta del sujeto-individuo, aunque esto a él mismo le hubiera parecido impensable.

El solitario sujeto-individuo flota en un vacío de asideros; separado de la comunidad, aislado en su propio narcisismo —epistémico—, cae en una inseguridad existencial que ya no es posible resolver mediante el vínculo inter-humano. Si Lutero lo resuelve a través del vínculo individual y directo con Dios, la modernidad posterior lo resolverá por la vuelta del vínculo sobre sí mismo, por el encierro en un vínculo que no vincula.[10] El individuo se enrolla en su propia individualidad hasta llegar a la propia nada, a la seducción de sí mismo en la interpretación que hace Baudrillard (1984. ps. 67-70) del mito de Narciso.

---

[10] Orestes le dice a Júpiter: "Tú eres un Dios y yo soy libre: estamos igualmente solos e igual es nuestra angustia" (Sartre, "Les Mouches").

4.- La Fe Sola como Salida

Volviendo a Lutero, García-Villoslada resume así sus conceptos: "Todo depende de Dios, nada de la acción humana. El pesimismo teológico de Lutero niega decididamente la libertad del hombre para el bien. Defiende la reprobación positiva o predestinación al infierno y rechaza la universalidad de la voluntad salvífica de Dios; ideas que desarrollará en forma mucho más radical en 1525 contra Erasmo" (op. cit. I, p. 234).

Desde esta posición existencial integral, el individuo se halla en una completa inseguridad-incerteza vivencial de la que emana una necesidad radical de certidumbre —y seguridad en un todo unitario integrado— y su búsqueda por todos los caminos.

Desde la episteme antigua, en el campo religioso, la seguridad-certidumbre se encuentra en la relación-amor —caridad—, pero desde la episteme moderna, esta vía está cerrada. Lutero la encontrará por tanto en la **sola fe**. Esta es la gran **experiencia de la torre** [11].

En esta experiencia descubre de manera, al parecer, fulminante y con una seguridad absoluta, dos cosas unidas en una sola gran idea: que la justicia de Dios de que habla la Escritura no es la justicia por

---

[11] He aquí cómo la narra Jedin citando al propio Reformador (op.cit. p. 84): 'Según la más temprana manifestación de Lutero, del año 1532, una charla de sobremesa que fue puesta por escrito casi con las mismas palabras por Cordatus, Kumer, Schlaginhaunfen y Rorer, el hecho fue como sigue: 'Estas palabras de *justo y justicia* producían sobre mi conciencia el efecto de un rayo. Al oírlas, me horrorizaba: si Dios es justo, tiene que castigar. Pero, gracias sean dadas a Dios, cuando un día meditaba en esta torre y en mi cuarto de estudio sobre estas palabras: *el justo vive de la fe* (Rom. 1,17) y sobre *la justicia de Dios* 2, pensé inmediatamente: si hemos de vivir como justos de la fe y si la justicia de Dios ha de ser salvación de todo el que cree, ella no será merecimiento nuestro sino misericordia de Dios. Así quedó mi espíritu levantado pues la justicia de Dios consiste en que somos justificados y redimidos por Cristo. Y aquellas palabras se hicieron entonces para mí más amables. El Espíritu Santo me reveló en esta torre la sagrada Escritura". Como sitio de esta experiencia indica Lutero el lugar calentado (hypocaustum) en la torre del convento de Wittenberg que le servía de cuarto de trabajo. Por eso se habla de la "experiencia de la torre".

la que El juzga sino la justicia "pasiva" por la que misericordiosamente hace justo al hombre —lo libera del pecado y por tanto de la condenación— y que esta justicia se recibe por la fe en Cristo.[12]

Sorprende que este sentido de la justicia de Dios sea un descubrimiento, pues toda la tradición cristiana lo ha defendido de mil maneras a través de los siglos sin negar por ello la justicia de Dios como atributo divino.[13]

Lo que le sucede a Lutero es que, en la tradición de la "vía moderna" y en el seno de la correspondiente episteme, al destacar el poder de Dios y su voluntad sobre todo lo demás, su justicia no puede ser vista sino con terror —"estas palabras 'justo' y 'justicia' producían en mí el efecto de un rayo"—.

---

[12] "El momento supremo en que el amor de Dios desafió a la Ira y la venció fue el Calvario, y en ese acto Dios se reconcilió y se reconcilia con una humanidad pecadora. Cuando los ojos de un hombre se abren realmente a la tiranía del pecado y de su origen, y al amor de Dios inmutable, imperecedero e inmerecido que le apoya en la lucha, al momento se ve liberado de sus ataduras. La ira era aterradoramente real para Lutero, pero era un tirano vencido ya desde el principio" (Atkinson, op. cit. p. 118).

[13] Hay además otra diferencia con Lutero: la justificación en el bautizado no es sólo algo que Dios le atribuye sino una gracia que regenera ontológicamente al hombre.

García-Villoslada comenta así: "...tal justificación es llamada por Lutero 'imputativa más que ontológica', razón por la cual muchos opinaron que el Reformador no admitía la regeneración y santificación real del alma, aduciendo en su favor la mentalidad jurisdicista del nominalismo y la doctrina luterana del hombre siempre y en todo pecador". Y cita a Lutero: "Iustitia Scripturae magis pendet ab imputatione Dei, quam ab esse rei" (WA 56,287) (La justicia de la Escritura depende más de la imputación de Dios que del ser de la cosa). "Pulchritudo in nobis non est nostra, sed ipsius, qua tegit nostram foeditatem" (Id.280). (La belleza en nosotros no es nuestra, sino de él mismo —Dios— que con ella cubre nuestra fealdad). Las traducciones entre paréntesis son mías.
Véase la opinión de Bäumer ("Storia Ecumenica della Chiesa", II, 1981, p. 267): "Sin embargo, la nueva comprensión de la justicia de Dios era católica (...) Lutero encontró una verdad —y la redescubrió para sí— que muchos exégetas del medioevo habían ya conseguido.Superaba proposiciones teológicas que le habían sido transmitidas por la teología ocamista. Lutero se equivocaba, cuando pensaba que la teología católica de entonces sólo conocía la justicia punitiva de Dios".

Lo propio del descubrimento luterano —netamente epistémico— es que esta justicia misericordiosa es entendida en relación con el individuo y no con el ámbito comunitario —la Iglesia— en el que el sujeto es justificado.

Es, sin embargo, mucho más sorprendente la exclusividad de la fe —y además netamente individual— como única forma de acceder a la justificación por lo que ello implica de marginamiento de la caridad afirmada vigorosamente en todo el Nuevo Testamento, y precisamente en S. Pablo en el que Lutero se apoya, pero en base a una lectura regida por la regla-huella epistémica individuo.

Por supuesto Lutero no puede negar sin más la caridad, pero la reduce a actos de la fe suprimiéndola como "hábito", esto es, como disposición estructural del ser mismo del cristiano. Esta condición sólo le pertenece a la fe. La Biblia no puede ser leída por Lutero sino individualísticamente.

En este sentido tiene razón Lortz (1963, I, p. 181) cuando afirma: "el que tan incondicionalmente quería entregarse a la palabra de Dios, **no fue nunca un oyente** (subrayado mío; no podía serlo un vidente moderno) en el pleno sentido de la palabra(...) Este hecho proyecta hasta el final su sombra sobre el camino de Lutero. Lutero es, desde su raíz, de temple subjetivista". Y comenta Jedin: "Este talante fuertemente subjetivo iluminó con luz completamente nueva para Lutero muchas páginas de las Sagradas Escrituras; pero lo dejó ciego para otras, sin contar el hecho de que el reformador Lutero desechará pronto libros enteros de la sagrada Escritura (carta de Santiago y Apocalipsis), pues parecen oponerse a su modo de entender la revelación" (op. cit. p. 69).

La iluminación de la torre será definitiva para Lutero. Toda su doctrina, y su praxis posterior, estarán unificadas en estos dos "dogmas", como él mismo los llama.

Son ellos los que le dan la ansiada certeza —"quia conabar esse coertus"— sólo pensable como privada, individual.[14]

---

[14] "Desde su ingreso en el convento, Lutero venía sosteniendo un combate doloroso para conseguir la certeza de la propia salvación. ¿Cómo iba a poder obtener un Dios favorable? He aquí la pregunta que le acosaba hasta la obsesión.Esta angustiosa búsqueda debía culminar en una crisis cuya auténtica

"Sólo la fe" o "la fe sola" será una especie de lema insistentemente repetido.

Ahora bien, la fe para Lutero es la **convicción**[15] completamente individual de que Cristo lo salva por su pura misericordia y sin ningún mérito del hombre. Se sigue la condenación de las obras —fe sin obras— que por salir de un ser esencialmente malo son malas, son pecado.

He aquí cómo el sujeto-individuo se afirma en la subjetividad de su conciencia separada del obrar.

Esta manera de pensar al sujeto —individuo homogéneo en su constitución, mismo— será una constante en la modernidad: sujeto-conciencia, sujeto-acción, sujeto-libertad, sujeto-seducción... con la consiguiente dificultad de pensar la complejidad (Véase E. Morin, 1981 a).

El sujeto individuo se separa de las obras y por lo mismo de la comunidad -- en el obrar común se experimenta la relación comunitaria -- encerrándose en su aislamiento. Ya no es pensable la Iglesia: "En lo que atañe a la fe cualquier cristiano es para sí mismo papa e iglesia". Este principio, el mismo Lutero no lo podrá sostener en la práctica después de 1525, cuando no tiene más remedio que empeñarse en organizar una nueva iglesia por imperativo de la realidad, cosa que nunca había pensado. Pero no renegará de él; ni puede, en realidad, pues se deduce necesariamente de sus dogmas

---

realidad ningún historiador actual está dispuesto a poner en duda después de Denifle" (Stauffer, op. cit. p. 12).

"Lutero tenía necesidad de una solución que correspondiera a su concepción trágica del pecado y a su alta noción de Dios"(Id. p. 14).

[15] "De la fe, y de ninguna otra obra llevamos el nombre al llamarnos creyentes de Cristo. Es la obra principal. Pues todas las demás obras también las puede realizar un pagano, un judío, un turco o un pecador. En cambio, **el poder confiar firmemente en que agradamos a Dios**, esto sólo le es posible a un cristiano iluminado y fortalecido por la gracia (...) Y esta fe trae en seguida consigo el amor, la paz, el gozo y la esperanza, puesto que, a quien confía en Dios, en éste le da pronto..." ("Sermón sobre las Buenas Obras", en "Obras" vol. II, p. 27. Los subrayados son míos. El sermón es de 1520).

basilares.[16] De hecho las comunidades eclesiásticas luteranas, y

---

[16] La concepción de Lutero sobre la Iglesia cambia a lo largo del tiempo. De todos modos se trata de una comunidad constituida por la fe y creada por la palabra de Dios de la que surge la fe. Es una comunidad sobre todo espiritual. El verdadero creyente no es conocido, en el fondo, sino por Dios. Lo esencial de la Iglesia es así invisible. "La Iglesia Escondida", es el título de uno de los principales capítulos de su obra "De Libero Arbitrio" (la Voluntad Determinada; en: "Obras", vol. IV) Parece que ahí la Iglesia se confunde con los "santos de Dios", de modo que unos pueden ser llamados iglesia sin serlo y otros serlo sin ser reconocidos como tales. "¿Qué hemos de hacer por lo tanto? Escondida está la iglesia, ocultos los santos (...) ¿Quién nos hace seguros? ¿En qué nos basamos para reconocer el Espíritu?" (p. 109). Se lo reconoce por un doble juicio: uno interior "y consiste en que cada uno iluminado en cuanto a su propia persona y para la salvación de él solo por el Espíritu Santo o un don especial de Dios, juzga y discierne con entera certeza los dogmas y opiniones de todos" (¿Lutero?). Otro es el juicio exterior que corresponde" al ministerio público de la palabra y al oficio externo y compete sobre todo a los guías y predicadores de la palabra; hacemos uso de él cuando fortalecemos a los débiles y refutamos a los antagonistas" (ps. 110-111). La obra es de 1525.

Sobre el pensamiento de Lutero en sus últimos años, el historiador protestante Moeller (en:"Storia Ecumenica della Chiesa", II, 1981, p. 327) escribe: "La Iglesia comprendida adecuadamente es el lugar en el cual la 'palabra' es oída y creída, es la 'criatura de la palabra'. Es iglesia, solamente, si se deja gobernar por la palabra y renuncia a la autoafirmación. Se sigue que la iglesia está siempre antes que los hombres, que la perciben y la organizan, que hay siempre una sola iglesia y que toda negociación y acuerdo para ella, toda política eclesiástica para negar este simple estado de cosas, amenaza con considerar a la iglesia como *factible* y con caer completamente en el error. A partir de ahí Lutero no entendió la línea de límite entre las iglesias confesionales como línea de frontera entre la verdadera y la falsa iglesia. También en la iglesia católica al menos en forma rudimental, se puede oir todavía la *palabra*, y donde es audible, se crea también la fe; por otra parte la nueva iglesia *luterana* no coincide totalmente con la verdadera iglesia; toda iglesia es puesta constantemente en cuestión por la *palabra*".

De todos modos,como dice Lortz (1963, I,p. 422), "La conciencia de la verdadera magnitud *Iglesia* como poder superior y sobre ordenado al individuo Martín Lutero, como organismo desde el cual cree y reza el cristiano particular, desempeña en todo caso un mínimo papel en Lutero".

Para el mismo Lortz (Id. p. 425): "Esta es precisamente la verdadera causa de la deficiente comprensión luterana de la Iglesia: su radical subjetivismo.

protestantes en general, serán ellas mismas individuos grupales débilmente coordinados entre sí, siempre prontos a separarse unos de otros. Dentro de cada comunidad, por otra parte, cada individuo establece una relación particular con Dios aun cuando está en grupo. Es difícil saber qué es lo verdaderamente **común** que hace a un grupo protestante una comunidad. Se dirá que lo común es la Biblia. Y es cierto, pero es cierto también, que la lectura de la Biblia es individual.

2.5.-La Conciencia del Individuo-Sujeto

Aquí entramos en el tercer dogma de Lutero: la "sola Escritura". Si nada humano tiene valor ante Dios, la comunidad no tiene ninguna palabra de salvación. Sólo la palabra directa de Dios es atendible. Esa palabra está en la Biblia. Entenderla es un don de Dios también, que se da a quien se le somete con humildad.

No hay mediaciones. Este principio, que en la "via moderna" se pensaba como una forma de entender el conocimiento, se muestra ahora como un principio más general, que se extiende a todos los ámbitos de la experiencia humana. Muestra así su origen epistémico. La negación de la mediación sin más, es lo adecuado a un sujeto que se ha hecho individuo.

Que la Biblia sea la autoridad suprema en el cristianismo no es ninguna novedad. Esto siempre fue admitido por la Iglesia. La novedad está en la lectura individual de la misma, fuera de la comunidad, como si la palabra de Dios estuviera dirigida a los individuos tomados aisladamente.[17] Ello está en abierta contradicción

---

Personalidad individual, conciencia particular, contra Iglesia, esto es, Lutero y la sustancia de su programa".

[17] Dice Bäumer (op. cit.p. 267): "Así la convición teológica de cada fiel, tomada de la escritura, sustituía al canon transmitido, como criterio de valor. Las dificultades que se iban a derivar de este principio, se manifestaron en la disputa de Lutero con los fanáticos. (...) Concedo que la traducción bíblica de Lutero en algunos pasos importantes sobre todo en la carta a los Romanos, va más allá de una traducción puramente literal y es al mismo tiempo una interpretación; pero no se puede asegurar, que yo sepa, con análisis cuidadoso que se trate de algo más que

con la Biblia misma en la que siempre la palabra de Dios está dirigida al pueblo; nunca al individuo. Cuando se dirige a un personaje determinado, siempre es en relación al pueblo, nunca para su provecho individual. Es la episteme de fondo la que no le permite a Lutero ver las cosas de otro modo.

Ahora bien, Lutero lee y relee la Biblia, se la sabe de memoria —como Sto. Tomás—, la traduce de los textos originales, y su lectura se va haciendo cada vez más individual, más suya, y de esa lectura se va convenciendo cada vez con mayor certeza, de modo que acaba por convertirse en la lectura universalmente cierta, la única verdad. He aquí cómo el sujeto-individuo en su expansión, lleva en sí, como imperativo estructural, la dominación sobre los demás individuos. Dice Lortz que Lutero "tiene la pretensión exorbitante de imponer su propia interpretación de la Escritura como única verdad. Aceptarla o no es cuestión de vida o muerte, de justificación o condenación" (op. cit. I, p. 208).

Ya Erasmo le reclamó a su tiempo la inconsecuencia que suponía el que se irritara tanto —las iras de Lutero eran tormentosas— contra los nuevos reformadores que disentían de él, pues todos se basaban en la Biblia leída por ellos según sus mismos principios de lectura individual.

Puesto que desaparece todo criterio comunitario o de autoridad que garantice la autenticidad de una interpretación, ésta queda librada a la propia experiencia y a la propia iluminación interior. Puesto que ello no le da autoridad a Lutero sobre los demás, recurrirá a la iluminación personal como obra directa del Espíritu Santo. Y así se pone realmente por encima de todos.

No se piense, con una interpretación fácil, en paranoia. El sujeto-individuo, se expande por su propia lógica interna hacia el

---

una acentuada preeminencia de contenidos conceptuales contenidos en el texto mismo. Pero ahí y aún más claramente en las despectivas expresiones sobre la carta de Santiago —que Lutero, bien entendido, no excluye del canon— sale a la luz su concepción sobre la autoridad de la Biblia. (...) Lo que da autoridad a la Biblia, según Lutero, es el mensaje en ella contenido; la Biblia funda y guía la fe porque es el testimonio autorizado de Cristo y de su salvación, más aún el testimonio de la justificación del pecador".

dominio absoluto en todos los campos. El empresario camina hacia la posesión de todas las riquezas, el rey al poder absoluto, el intelectual a la verdad única.

La convicción personal de ser casi un oráculo inapelable, la fuerza de sus afirmaciones cada vez más enfáticas, si bien puede depender en parte de los rasgos particulares de su psicología, es además el paradigma, exacerbado quizás, de la erección de la conciencia individual a criterio definitivo de verdad[18]. La conciencia individual se ha liberado de las relaciones comunitarias y se ha convertido, en su individualización, en el centro y la esencia de la persona.

Desde ahora la conciencia será el hombre.

Ha aparecido ciertamente la libertad de la conciencia individual. No es que en la Edad Media la libertad de conciencia no existiera. Existía, y de ello son prueba las múltiples disputas universitarias y los textos literarios más desenfadados. Por otra parte

---

[18] "Para Lutero no existe la duda ni la tolerancia para la opinión contraria aunque ésta sea doctrina corriente y cierta en todas las facultades teológicas de Europa. No se puede entender la Sagrada Escritura sino en el sentido en que él la entiende. El se da cuenta de que sus dogmas inauditos y audacísimos serán rechazados como absurdos por muchos hombres sabios (scio quam sint displicitura)..." (García-Villoslada, op. cit. p. 483).

Vale la pena reproducir el comentario de Elton (New Cambridge Modern History, II, 1978, p. 4), no sospechoso de catolicismo: "Por otra parte, y hay que subrayarlo, la Reforma no enarboló en modo alguno la bandera de la libertad, menos en un sentido muy particular. Las iglesias protestantes repudiaron, es verdad, una determinada autoridad, la de la iglesia católica y el papado, pero casi todas la sustituyeron por otra autoridad (...) La autoridad suprema era el texto de la Biblia, interpretado directamente y no ya a través de la mediación de la Iglesia. Las consecuencias de un tal libre examen fueron naturalmente muy variadas desde una auténtica recuperación de los valores cristianos a una rígida y ciega observancia de la letra bíblica (fundamentalismo) (...) La libertad de pensamiento fue ciertamente el último de los fines que la Reforma se propusiera. Los movimientos de pasión misionera nunca son propensos a la indulgencia y al escepticismo, ni provocan tales sentimientos en aquéllos contra los que se dirigen; entre las nuevas víctimas de este nuevo ciclo de controversias religiosas se encontraron precisamente la libertad de investigación y la tolerancia de las opiniones heterodoxas. Frente a intelectuales del tipo de Erasmo, Lutero venía a ser la personificación del obscurantismo".

la inquisición moderna, tanto en campo católico como en campo protestante, no fue menos represiva que la medieval. Lo que sucede es que la antigua conciencia encontraba su sentido en su integración a un sistema de relaciones; para la moderna, el sentido está totalmente en sí misma, es radicalmente in-manente.

Hay una especie de trágica grandeza en ese hombre, Lutero, que concluye su exposición ante el Emperador en la dieta de Worms con estas palabras: "tengo la conciencia prisionera de la palabra de Dios, ni puedo ni quiero retractar nada, pues no es prudente ni está en mi mano obrar contra mi conciencia. Dios me ayude". Trágica, porque, sin duda alguna, arriesgaba con ello su vida.

3.6.- El Sujeto-Individuo ante Dios-Individuo

Termino esta referencia, importante para mi propósito, dado que ese personaje es clave para la afirmación de la episteme moderna en la concepción del sujeto, extractando, a modo de síntesis, de lo que ya he publicado en otras oportunidades[19].

Lutero es la vivencia dramática del Dios individuo y del individuo-sujeto. En tal sentido es un paradigma del hombre moderno en su momento de definitiva afirmación.

Lutero se vive como conciencia responsable de su propia libertad.

En el fondo no se trata de una ruptura religiosa sino de una ruptura epistémica. La primera es consecuencia y no causa de la segunda. Estalla definitivamente en la cultura occidental la huella de representar al hombre: un individuo más entre los individuos del mundo.[20]

---

[19] Ver: "De la Sensatez y la Locura", Suplemento Cultural, Ultimas Noticias, 24 julio 1988 y 14 agosto 1988. "¿Cambiar la Vida?", Suplemento Cultural, Ultimas Noticias, 21 mayo 1989 c.

[20] Desde la episteme del individuo el protestantismo, y el catolicismo, como se verá, reelabora todo el discurso teológico hasta nuestros días. Se hace una relectura epistémica de la Biblia. Sirva de ejemplo un eminente teólogo protestante actual, Pannenberg (1981): "¿Cuál ha sido la contribución del mensaje cristiano a

La verdad definitivamente deja de ser conocimiento adecuado a la realidad exterior, como venía afirmando la tradición desde los griegos, para convertirse en certeza individual, ya sea particular ya sea convencionalmente compartida por un grupo de individuos —criterio cuantitativo—, seguridad en lo que se está conociendo que, por eso mismo, por ser cierto y seguro, tiene valor universal, es verdad.

Pero la seguridad proclamada y sentida por el individuo encubre la radical inseguridad, la angustia existencial propia del solitario. Toda certeza está en el interior del individuo. Permanente búsqueda de certeza —que no propiamente de verdad—, permanente proceso de individuación.

El individuo a medida que se mueve más hacia su propio centro, más necesita afirmarse como el único individuo universal. La inseguridad radical que lo mina en el núcleo más profundo de su individualidad le exige una búsqueda incesante de afirmación, una marcha acelerada hasta situarse en el centro de toda la realidad.

El individuo se nos revela así como esencialmente necesitado de apropiación y dominación. Nuestra cultura ha sido conquistada por su expansión imperialista.

El **individuo** epistémico moderno obliga a Lutero a optar por la fe antes que por la caridad y por la libertad del cristiano contra la autoridad de la Iglesia mientras los católicos mantendrán la caridad, enfatizándola como virtud individual, y la autoridad, concentrada en un individuo-institución. Para ambos está clausurada una salida distinta: la comunidad en cuanto relación caritativa en el Espíritu, unidad por la fe

---

la experiencia que el hombre tiene de su propio ser? La tesis del presente capítulo es que la significación eterna del individuo y de la vida individual ha constituido una de las más importantes aportaciones del cristianismo a la experiencia de la estructura de la existencia humana, y también al desarrollo del hombre. Esta idea se halla en relación directa con la predicación de Jesús sobre el amor de Dios que conduce a la reconciliación, de Dios que se preocupa de cada persona concreta..." (p.13).

De su estudio se deduce que el individuo no es sólo "una de las más importantes aportaciones del cristianismo", sino "lo específicamente cristiano en la comprensión del hombre" (p.11). Lo basa en la interpretación luterana —individual— de la reconciliación del hombre con Dios por medio de Cristo.

Habrá que llegar a la teología latinoamericana, llamada de la liberación, para que cambien las lecturas de Dios, de Cristo y del hombre.

compartida, fe relacional, imposible sin la caridad, no centrada en compartir ideas sino en comunicar una común experiencia de Dios.

La reforma que se quería era otra, pero la reforma que era exigida por la historia, por el inevitable afirmarse de la episteme, era ésta, la que se dio. Lutero sin proponérselo, por lo menos durante largo tiempo, abrió la caja de Pandora y lanzó al mundo todos los bienes y males encerrados hasta entonces en ella. Bienes y males que cambian su sentido según la episteme desde la que se los juzgue.

3.- El Individuo-Sujeto en la espiritualidad cotidiana: Ignacio de Loyola

3.1.- ¿Contrarreforma?

Pero hubo, y hay, un campo amplio que aparentemente quedó al margen de la reforma luterana, el campo católico. ¿No se produjo en él, realmente, la reforma del sujeto-individuo? En este sentido epistémico ¿fue éste el campo de la contra-reforma?

Tema complejo que no abordaré de manera exhaustiva. Me siento en condiciones para aportar sólo algunas pistas de análisis y algunas hipótesis de interpretación.

Primera pista: San Ignacio de Loyola.[21]

A primera vista no parece haber en el campo católico un hombre-paradigma de esta época análogo a Lutero en el campo "reformado". Basta, sin embargo, hacerse la pregunta, para que inmediatamente se asome a la mente el nombre de Ignacio. ¿Pero no es más bien el tipo ideal de la Contra-reforma?

---

[21] Para estas notas sobre S. Ignacio de Loyola me he servido de la edición de sus obras publicadas por la B.A.C.: Ignacio Iparraguirre, s.j. y Cándido De Dalmases, s.j., "San Ignacio de Loyola, OBRAS COMPLETAS", tercera edición revisada, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1977.

Además del texto ignaciano bien cuidado, son de gran valor las introducciones, comentarios y notas.

Si la Contra-reforma es el movimiento católico antitético contemporáneo de la Reforma protestante, y ésta es —se supone— la irrupción de la modernidad en la Iglesia, aquélla sería la negación de la modernidad en el mismo ámbito. Se dice que desde ese momento la Iglesia católica se aferró al pasado y se convirtió en una rémora al progreso. Apenas en el Concilio Vaticano II —de nuevo se supone; o más bien,los mismos católicos afirman— la Iglesia —la católica es ya la única que puede ser nombrada con ese artículo en singular— abre su diálogo con la modernidad.

Ignacio de Loyola sería paradigma de la reacción unido al concilio de Trento.

Por supuesto las cosas no son tan en blanco y negro. Demasiados modernos en todos los campos de la cultura, muchos de ellos jesuitas, no dejaron por eso de ser católicos.

Se podrá aceptar la modernidad indiscutible de los individuos y negar la de la Institución. ¿El mismo hecho ya de la manera de ser Institución no es moderno?

Cualquiera sea el juicio que se emita sobre la modernidad de forma, organizaciones, discursos, etc. me atrevo a sostener, esta tesis: **epistémicamente en la Iglesia católica se produce la misma reforma que en el mundo protestante.**

Sin truenos y centellas; es cierto. Más callada, aunque no silenciosa, pero igualmente profunda, si no más. Ignacio y Trento son sus piedras miliares.

Con Lutero cambian las "especies y la substancia", con Ignacio y Trento parecen quedar en pie muchas especies pero la transubstanciación es innegable. La nueva substancia epistémica, en ambos reinos, es el **individuo-sujeto**. Y no es tan nueva. Como ya se ha dicho, estamos ante una epifanía, no ante una génesis.

En buena parte Lutero no hace otra cosa sino dar voz y expansión a una substancia que recibe de atrás; ello hace saltar las especies.

Ignacio y Trento simplemente existen en la substancia moderna sin preocuparse de las especies. Estas son cambiadas sólo en aquello que realmente no puede ya resistir. El resto evoluciona de manera paulatina y con un ritmo "natural". Esto caracteriza como muy

distintos los dos campos, el católico y el protestante, y lo son en verdad, como dos caños en el delta de un mismo río —epistémico—.

3.2.- Ignacio-Lutero

Lutero es un torrente de palabras. Era capaz de enviar a la imprenta en un mes varios libros.[22] El gran volumen literario de Ignacio son sus cartas; más de siete mil. Fuera de ellas apenas seis textos muy breves —alguno no pasa de tres páginas— que,con las abundantes notas del comentario del editor actual, apenas llenan en total cuatrocientas veinte páginas.

Lutero está lleno de contradicciones, como de quien escribe sobre la marcha. Los escritos de Ignacio son producto de una larga elaboración —años—. Pensados, y repensados, sólo llegan al papel después de mucha "ejercitación" en la práctica.

Lutero es el creador del alemán moderno. Ignacio escribe bastante mal. "San Ignacio no fue un literato. Nisiquiera un escritor que se propusiera producir obras en el sentido pleno de la palabra. Sus libros están en función de otra finalidad distinta. No son propiamente libros de lectura sino recordatorios de verdades enseñadas de otra manera, síntesis de principios inoculados en largos años de formación. Si no se les considera a esta luz, desilusionan. Resultan demasiado descarnados; tienen una fraseología demasiado sucinta y a veces dura" (Iparraguirre y Dalmases, 1977). Cuesta mucho leerlos de seguido.

Lutero arrebata; Ignacio reestructura la persona. Lutero es un terremoto; Ignacio, una hondísima excavación para construir en concreto armado. La fuerza de Lutero está en la conmoción, la fuerza de Ignacio en el "ejercicio" lento, repetido, sin pausa y sin resquicio; se ejercita toda la persona. Lutero es tormenta; Ignacio sistema. Ambos conciencia convicta y voluntad férrea.

El tiempo de Lutero es **ya**; el tiempo de Ignacio es **ya-luego** y para siempre.

---

22 "Produjo, por término medio, durante el resto de su vida, (desde 1519), un libro quincenal, lo cual es más considerable cuando se recuerda que antes de empezar a escribir tenía casi cuarenta años" (Atkinson, op. cit. p. 405).

Como Ignacio, Trento. Trento analiza hasta el detalle, con finura sin igual en la tradición teológica, reelabora, fija y construye para el futuro. Ambos crean una lengua. Barthes lo ha dicho de Ignacio: uno de los tres logotetas (1977).

Si Lutero tuvo su experiencia de la torre en Wittenberg, Ignacio la tuvo en Loyola.

Para Lutero es el final de un largo y angustioso proceso de conciencia ilustrada. Para Ignacio es el principio de una conciencia hasta entonces no ejercitada.

Para conocer a Ignacio tanto da estudiar la "Autobiografía" como los "Ejercicios". Hombre de una sola pieza, no tumulto de energías mal ensambladas como Lutero, está entero hasta en sus más breves escritos.

3.3.- Ignacio Individuo Moderno

Analizaré solamente el texto de los "Ejercicios" por dos motivos fundamentales. El primero es su influencia determinante sobre la espiritualidad católica hasta nuestros días.

Los editores (op. cit.) lo ilustran con explícito orgullo en la "Introducción". Los adversarios lo reconocen: "no parecerá exagerado el que un teólogo e historiador protestante, Heinrich Bömer, haya llegado a decir que este pequeño y sencillo libro pertenece a los libros que han marcado el destino de la humanidad" (Id. p. 171).

Traen además el testimonio de otro autor importante poco afecto al catolicismo, Fülöp-Miller: "ninguna otra obra de la literatura católica se le puede comparar en cuanto a la influencia histórica ejercida. La fuerza conquistadora de los Ejercicios trascendió pronto a toda la Iglesia católica" (Ib.).

Su influencia no se detiene sobre los muchos —miles por año— que desde Ignacio hacen los ejercicios espirituales —el libro es una guía para **hacer,** no para conocer— sino que éstos —élites, aún cuando pertenezcan al pueblo— se convierten en multiplicadores de su espíritu en la predicación, la dirección de almas, la educación, la doctrina escrita en libros, folletos, catecismos... Se puede decir que toda la espiritualidad católica tiene desde entonces algo de ignaciano.

El segundo motivo está en que ese librito —pequeño sí, pero no sencillo— representa como paradigma a toda la orientación espiritual católica desde entonces hasta que ya en la segunda mitad del siglo XIX empiezan a aparecer tendencias competidoras. La casi totalidad de los libros y las prácticas ascéticas, influidos o no por Ignacio, coinciden con los "Ejercicios" en los temas y actividades centrales. En este sentido, analizar los "Ejercicios" es analizar toda la espiritualidad dominante en la Iglesia.

Tellechea ha escrito (1986) quizás la biografía de S. Ignacio de Loyola más adecuada a los propósitos de este trabajo.[23] Poco entrada en la crónica y la anécdota, enfoca con delimitación precisa la personalidad del biografiado. Me sirvo de ella para un esbozo de los rasgos principales que me permiten iluminar, también desde lo personal-subjetivo ignaciano, el análisis de los "Ejercicios".

Como ya se dijo para Lutero, la psicología de Ignacio no explica por sí sola ni su obra ni mucho menos su influencia —la semilla sólo fructifica en el terreno adecuado— pero es importante para comprenderlas.

La coherencia entre persona y obra es lo que, en coherencia también con la época, hace de un sujeto un profeta-líder de un tiempo.

Precisamente la incoherencia entre obra y conducta explica, por lo menos en parte, que Erasmo, un auténtico reformador, a la postre no reformara nada, aunque los verdaderos reformadores bebieran en su fuente. En una época de decisiones, de pasiones, desbordadas —Lutero—, o disciplinadamente encauzadas —Ignacio—, su fría indecisión lo marginó de la corriente de la historia.

El biógrafo de Ignacio ya nombrado pone en las primeras páginas de su libro estas palabras: "Tengo para mí que Iñigo fue siempre fundamentalmente un solitario. La tentación de vida eremítica que lo asaltará en algún momento de su vida no es gratuita. Era un hombre capaz de soledad y que, en el fondo, la añora; de una soledad

---

[23] Puede leerse con gusto e interés el breve y agudo ensayo de Mario Briceño Iragorry, "Vigencia Rectora de San Ignacio de Loyola", Zaragoza, 1956.

impregnada de naturaleza y de espacios interiores repletos de sentimientos" (p.47). [24]

La soledad es sin duda una clave para captar su personalidad. Una soledad que no es por nada aislamiento, retraimiento encerrado tras murallas, pero sí es la soledad del individuo. "Solo y a pie", su frase, lo retrata.[25]

El **nosotros** creo que no aparece ni una sola vez en los "Ejercicios".

Individuo actuante. **Hacer** es un verbo que repite hasta el cansancio en todas sus obras. Conjugado en todas sus formas, en afirmaciones y preguntas —**Quid agendum**? La comparación con Lenin ha surgido espontánea en más de un autor—, en el presente y hacia el futuro. Un hacer pensado, sentido y querido, precisa y claramente programado en entendimiento, memoria y voluntad, las tres potencias del alma por las que se pasea sin detenerse y "a pie". Un hacer que nunca es co-hacer aunque sí sea en acuerdo con —otros—.

Hacer la voluntad de Dios —se saca la impresión de que para él Dios es sobre todo voluntad— es obsesivo en Ignacio. Primero descubrirla con el entendimiento y luego hacerla con la voluntad.

Descubrir la voluntad de Dios es un proceso largo, minucioso —la minuciosidad, otra clave de su personalidad—, deliberativo, para luego **determinarse** —otra palabra clave, riquísima de significado en su vida— a seguirla, austera, sencillamente, a pie.

¿Para qué tan larga **deliberación** —otra de sus palabras— y tánto esfuerzo? Para estar **seguro** de no errar en ello.

---

[24] "Acaso en el último fondo fue un hombre solitario y solo, aunque siempre le rodeó una constelación de amigos, de adeptos, de seguidores... y de enemigos" (Id. p. 398).

"Fray Martín (Lutero) e Iñigo son héroes solitarios los dos y replegados sobre sí mismos, vehementes ambos. Los dos seducidos y conquistados por sus respectivas turmerlebnis (experiencia de la torre). Su mundo interior es suficientemente seductor y obsesionante como para que absorba todas sus energías sin respiro. Su experiencia personal tiene para ellos más fuerza que todas las teorías y desde ella forjarán las suyas" (Ib. p. 126).

[25] La frase está en la Autobiografía cuando narra su salida de Salamanca hacia París: "se partió solo y a pie".

La voluntad de Dios para un cristiano está muy clara en el Evangelio y en la Iglesia. ¿Es que no cree en ellos? No es ciertamente el caso. Se pregunta por la voluntad concreta, inmediata, directa. ¿Cuál es la voluntad de Dios para mí, Ignacio, en esto y ahora? Es la pregunta sobre la voluntad de Dios para el individuo y la búsqueda individual de ella. Por eso tánta deliberación primero y tánta determinación después.

Duda, razón despejada de obstáculos, voluntad decidida. Secuencia que subyace como un esquema metódico a su andar a pie por la vida.

La seguridad espontánea y confiada de quien se vive en un mundo con sentido, ya no es posible en el siglo XVI. La seguridad es una conquista individual, en solitario, aunque pase por la discusión en grupo. El individuo necesita llegar **él** a su propio convencimiento en la soledad de las potencias de su alma. Ignacio es, personalmente, un hombre netamente moderno, en conciencia, sentimiento, acción y fe.

La personalidad de Ignacio sería incomprensible sin el sentimiento, o mejor el sentir, como él prefiere, y no sólo en sus textos —sus textos no son sino su vida, vivencia narrada; cualquiera de ellos , no sólo la "Autobiografía" o el "Diario"— sino en toda su vida. El sentir es el corazón de su individualidad. "Nunca fue maestro en decir. Pasa por maestro en discurrir y en emplear la voluntad. Mas su secreto oculto estriba en sentir, *sentir internamente*. Toda su vida se dejará invadir y guiar por esas olas interiores y buscará metódicamente su impulso, que llamará *moción*" (Tellechea, op. cit. p.111).

Sentimiento analizado detenida, acuciosamente, en todo detalle y profundidad, sentimiento evaluado racionalmente —"De unos pensamientos quedaba triste y de otros alegre" (Autobiografía)— y embridado luego por la voluntad determinada para querer **sentidamente** "lo que quiero". Sentir, pues, claramente moderno, en cuanto propiedad del individuo —sujeto— de la que él mismo es responsable y dueño.

Ignacio nos aparece así como un individuo que se vive en su individualidad, armónicamente integrada, en el sentido actual del término. Una personalidad estructurada por tanto y definidamente orientada desde sí hacia fuera y más allá, a la transcendencia. Una

personalidad moderna en el más completo sentido del término[26]. Más moderno ciertamente que Lutero —y no sólo en su personalidad, como haré ver— en quien ciertos rasgos —imagen del diablo e incluso del Espíritu Santo, por ejemplo— siguen siendo medievales. Ciertos hábitos que pueden ser considerados medievales en Ignacio —devociones, alguna actitud caballeresca...— en unos casos son más bien populares, y, de todos modos, no pasan de eso, hábitos y forma. No son verdaderamente sustanciales en su psicología.

Toda esta integridad, que constituye su personalidad, Ignacio la vive con una clara conciencia de autodeterminación, de libertad. La integración armónica de la personalidad se vive siempre como goce de libertad. El psicológicamente enfermo lo que más experimenta es precisamente la disminución de su libertad. A Ignacio por eso la libertad no le asusta; al contrario, la goza en plenitud. La libertad para **determinarse** y, por tanto, para usarla con disciplina o sin ella, si bien él opta por la disciplina.

Lutero también tiene una aguda conciencia de la libertad, pero en su personalidad mal integrada —sin que esto signifique dar razón a quienes lo han considerado afectado de alguna anomalía— la libertad le asusta —Fromm lo ha señalado agudamente— y recurre a argumentaciones teológicas para recuperar la seguridad negándola por lo menos en lo más importante para él, en orden a la salvación.[27]

A Ignacio ni se le ocurre semejante cosa. Sin la libertad suya y de los demás, ni su vida ni su obra tendrían ningún sentido. Aguda

---

26 "Naturalmente que es hombre de su tiempo y tiene en cuenta los elementos en debate; pero él cree que la respuesta global arranca de un plano más radical que aquel en el que está planteado. El se dedica a edificar el hombre desde dentro y a reformar la Iglesia reformándose él mismo y ayudando a que las personas se reformen, para que desde ellas se reformen las instituciones. La constitución del individuo, la imposibilidad de salvarse a sí mismo, el descubrimiento del Dios de la gracia, la libertad espiritual como don de Dios y esencia humana, la magnanimidad no como conquista y dominio sino como servicio, el recto sentido de la Iglesia...". Así describe a Ignacio, Pedro Trigo en la celebración de su centenario (SIC, Nº 533, p. 103). El sesgo "liberacionista" del autor, no oculta el hecho de que la "constitución del individuo" es central en su espiritualidad.

27 Véase el problema de la libertad en Lutero en el cap. VI de este estudio.

conciencia de libertad sí, pero de libertad individual, moderna, propiedad del sujeto que lo hace dueño de sí y de sus actos [28]. Por lo mismo, las obras tienen valor, y muy grande, también en orden a la salvación. La voluntad libre de Dios y su libre voluntad de individuo humano no se contradicen; se integran en armonía si él, Ignacio, la descubre y se determina a seguirla. Pueden no armonizarse porque el individuo yerre en conocerla o se determine a no seguirla. En el primer caso habrá error, en el segundo pecado, pero en ambos, una y otra voluntad siguen teniendo sentido en su propia individualidad.

También en esto Ignacio es más moderno que Lutero. Se siente plenamente integrado al talante psicológico de la modernidad y en él se mueve como un pez en el agua

Desde esta perspectiva se entiende la religiosidad ignaciana fiel[29], como la de Lutero, a la "devotio moderna", a pesar de sus

---

28 La libertad le da el sentido, a mi entender, a la *indiferencia* ignaciana. La indiferencia es para Ignacio categoría del pensar, actitud de la persona y técnica para elegir. El ejercitante busca ponerse en estado de indiferencia para que su elección brote limpiamente de la libertad. Elegir partiendo ya de un estado de inclinación hacia una de las opciones en juego es hacerlo conducido por una "afección" que irremediablemente valora la opción "afectada" por encima de la opuesta y por lo mismo reduce, si no elimina, la libertad. Sólo en estado de indiferencia se podrá considerar el fin del hombre —"El hombre criado para alabar, hacer reverencia y servir a Dios nuestro Señor, y mediante esto salvar su ánima" (Ej. 23)— sin predisposiciones que impidan su clara contemplación y el individuo podrá libremente "determinarse" a elegirlo y desearlo, "solamente deseando y eligiendo lo que más nos conduce para el fin que somos criados"(Id).

El director ha de tener mucho cuidado para no perturbar la indiferencia del ejercitante: "De manera que el que los da (los Ejercicios) no se decante ni se incline a la una parte ni a la otra; mas estando en medio como un peso (una balanza), dexe inmediate obrar al Criador con la criatura, y a la criatura con su Criador y Señor" (Ej. 15).

29 Desde los primeros tiempos de su actividad entre la gente, a consecuencia de su mutación religiosa, Ignacio tuvo problemas con la inquisición y con la autoridad eclesiástica. En Alcalá, en Salamanca, en París y en Roma fue puesta en duda su ortodoxia. En España fue sospechoso de "alumbrado". Era éste un movimiento piadoso, intimista, que propiciaba la comunión directa con Dios, sin la mediación de los sacramentos de la Iglesia. Favorecía el aislamiento del mundo para dedicarse a la oración mental y a una mística fácil con manifestaciones externas de

devociones y formas populares. La substancia es moderna. Pudiera reducirse a la fórmula **Cristo y yo**, aunque Ignacio poco usa el pronombre de primera persona. Esto no contradice la fórmula. Todos, casi, sus verbos están conjugados en primera persona incluso cuando pone palabras en boca del otro.

La devoción moderna la bebió en el "Ejercitatorio de la Vida Espiritual" de García de Cisneros durante su estancia en Monserrat y la beberá luego con fruición en la "Imitación de Cristo", la "perdiz" —el plato más sabroso— de los libros espirituales, del que no se desprenderá hasta su muerte. No es extraño que este libro gustara también mucho a Erasmo[30] y a Lutero, los modernos.

Antes de Monserrat, durante su convalescencia en Loyola, leyó una vida de Cristo que, haya sido la de Padilla o la del Cartujano, estaba impregnada del mismo espíritu. De cualquier modo, la "devotio moderna" se adecuaba a su psicología. Ello se deduce claramente de sus preferencias, muy afectivas: el Kempis, ya citado, y

estados extáticos y espectaculares. Era uno de los muchos movimientos que se dieron por entonces de la piedad individual propia del moderno talante religioso. Es, sin embargo, indicativo que Ignacio fuera confundido con los alumbrados. Había razones para ello. Si bien su religiosidad era ciertamente ortodoxa, pues no se salía de la Iglesia, era típicamente moderna y participaba por lo mismo de los rasgos esenciales de los otros dentro de formas y canales eclesiásticos. Véase sobre los alumbrados una síntesis clara en Hountston, "La Reforma Radical" (1983, pp. 20-21).

30 "Iñigo prefería el Kempis al "Enchiridion". El alma de este bello librito erasmiano es la interiorización del cristiano. ¿Qué otra cosa era la vida de Iñigo y la meta de su irradiación? Sin embargo, existe entre Iñigo y Erasmo una diferencia de tensión, de temperatura, y éstas se suelen notar al simple contacto. Erasmo había tejido el elogio de la locura y de la pasión, pero él era un seco y acerado razonante que escapaba al universal imperio de lo que tánto ponderaba" (Tellechea , op. cit. p. 189).

Bäumer comenta al respecto (op. cit. p. 256): "aquí se aclaran las relaciones entre la "devotio moderna" y la Reforma católica del siglo XVI".

esa oración que, sin ser suya, por suya ha pasado durante siglos, tánto es la apropió, el "anima Christi"[31], oración ésta moderna si las hay.

Centrada en el individuo , en **su** salvación, **su** santificación, su goce, **su** consuelo... dirigida a Cristo individualizado, i-relacionado con una comunidad —su verdadero cuerpo— que está **totalmente** ausente. La comunidad no se puede entrever, en el texto, ni siquiera de fondo. Cristo está sub-individualizado en partes y la relación es exclusiva entre el yo y cada una de sus partes que luego se reúnen en un Tú. La compañía de los santos está más allá de este mundo y sólo, en tal caso, puede ser una Iglesia triunfante que ya no es mediación.

Oración intimista por tanto, espiritualista, pasivista, orientada al transmundo en exclusividad, en la que el individuo se relaciona solo con un Cristo que es sólo para el yo, y para otros yo conocidos también como solos. El contraste con la oración-modelo de Jesús, el Padrenuestro, es impresionante. Ignacio puede rezar las dos sin percibirlo. Tal es la fuerza de la episteme.[32]

31 La prescribe repetidamente en los "Ejercicios".
Hela aquí:

Alma de Cristo, santifícame
Cuerpo de Cristo, sálvame.
Sangre de Cristo, embriágame.
Agua del costado de Cristo, lávame.
Pasión de Cristo, confórtame.
¡Oh mi buen Jesús, óyeme!
Dentro de tus llagas escóndeme.
No permitas que me aparte de Tí.
Del maligno enemigo defiéndeme.
Y mándame ir a Tí.
Para que con tus santos te alabe.
Por los siglos de los siglos.

32 Regidos por la episteme moderna se reza el Padrenuestro entendiendo el plural como amontonamiento de individuos y el tú del Padre como un individuo separado del montón.

3.4.- Fe Moderna

También Ignacio tiene su experiencia de la torre, incluso literalmente: en la estancia alta de la casa-torre solariega. Tenía treinta años. A Lutero le sucede hacia los treinta y cinco.

Para él la experiencia, así mismo, termina en una iluminación, pero Ignacio, también en esto menos medieval que Lutero, no la califica sin más de sobrenatural.

Para Lutero es el final de un oscuro túnel de terror. Para el de Loyola es el término de un largo proceso deliberativo entre sentires contrarios.

Extracto de la Autobiografía: "Mas dejándolos de leer, (la vida de Cristo y de los santos), algunas veces se paraba a pensar en las cosas que había leído; otras veces en las cosas del mundo que antes solía pensar(...) una tenía tánto poseído su corazón, que se estaba luego embebido en pensar en ella dos y tres y cuatro horas sin sentirlo".

Que la señora de sus pensamientos fuera la reina Germana o la Leonor que fue luego reina de Portugal o, quizás más problablemente, la infanta Catalina, hermana del emperador, poco importa; el caso es que ese sentimiento era bien real y tan fuerte que, como a todo enamorado le sucede, "no miraba cuán imposible era poderlo alcanzar".

"Todavía nuestro Señor le socorría, haciendo que sucediesen a estos pensamientos otros que nacían de las cosas que leía (...) Duraban también estos pensamientos buen vado, y después de interpuestas otras cosas, sucedían los del mundo arriba dichos, y en ellos también se paraba grande espacio; y esta sucesión de pensamientos tan diversos le duró harto tiempo, deteniéndose siempre en el pensamiento que tornaba(...) hasta tanto que de cansado lo dejaba, y atendía a otras cosas(...) hasta en tanto que una vez se le abrieron un poco los ojos, y empezó a maravillarse de esta diversidad, y a hacer reflexión sobre ella, cogiendo por experiencia que de unos pensamientos quedaba triste y de otros alegre..."

Este proceso deliberativo, de oposiciones, termina con la iluminación: "Estando una noche despierto, vido claramente una imagen de nuestra señora con el Niño Jesús, con cuya vista por el

espacio notable recibió consolación muy excesiva y quedó con tanto asco de la vida pasada, y especialmente de cosas de carne , que parecía habérsele quitado del ánima todas las especies que antes tenía en ella pintadas(...) se puede juzgar haber sido la cosa de Dios, aunque él no osaba determinarlo, ni decía más que afirmar lo susodicho".

La fe de Ignacio no es menor que la de Lutero, pero más racional; no se fía de visiones ni acepta sin más como sobrenaturales los cambios en sus ideas y sentimientos. Siempre serán los hechos el mejor criterio: "... así su hermano como todos los demás de casa fueron conociendo por lo exterior la mudanza que se había hecho en su ánima interiormente".

3.5.- Acción Ejercitante

Desde el mismo momento de su "mudanza", Ignacio recorre el camino de los "Ejercicios". El libro de García de Cisneros que le entregan en Monserrat le sugerirá quizás el nombre y algunas indicaciones, pero los "Ejercicios" no son otra cosa sino su propio "ejercicio" individual del camino emprendido y continuado por la nueva vida mudada.

Y ya es hora, pues, de que entremos de lleno en este librito que no está escrito para ser leído sino para ser ejercitado.

Roland Barthes (op. cit.) lo llama texto múltiple: "no es **un** texto el que leemos, sino **cuatro** textos, colocados en el lomo del librito que tenemos entre las manos" (p.47).

Cuatro textos que constituyen una estructura —"forma inteligente"— de sentidos. De Ignacio al director de los ejercicios, del director al ejercitante, del ejercitante a la divinidad, de la divinidad al ejercitante: texto literal, texto semántico, texto alegórico y texto anagógico.

Cualquiera sea el valor de este análisis, Barthes se equivoca ideológicamente en lo de "divinidad". No hay tal divinidad; hay sí Dios, bien concreto, individualizado.

El esquema barthesiano resulta un tanto artificial puesto que, para probar su tesis sobre Ignacio como creador de una lengua, fuerza las cosas. De hecho el cuarto texto sólo lo encuentra fuera de los

"Ejercicios" y, para conocer la lengua que la divinidad emplea en su respuesta, será necesario recurrir al "Diario Espiritual" (Id. p. 49). Sin embargo, no deja dudas sobre la pertinencia de enfocar la obra de Ignacio como la creación de una estructura total de espiritualidad religiosa aunque sea ternaria y no cuaternaria como lo exigiría la totalidad mandálica (ver: Jung, "El Hombre y sus Símbolos"), integridad sin resquicios.

Como no se trata aquí de un análisis lingüístico, seguiré un rumbo distinto al de Barthes pero me serviré de algunas de sus agudas observaciones.

Lo primero que salta a la vista es que los Ejercicios van dirigidos a **un** director y a **un** ejercitante. Sobre esto el texto mantiene una férrea coherencia que está presente incluso en los añadidos posteriores que se ponen como apéndices: el "Directorio autógrafo" y las "Notas dadas de palabra".

Director y ejercitante por tanto son dos sujetos aislados —incluso físicamente, en un lugar de retiro— de toda comunidad y del mundo de la vida cotidiana. Es un texto dirigido a individuos que son pensados como individuos y a los que instruye para que se centren en su propia individualidad y la pongan en trance de afirmarse hasta el paroxismo.

Esto no está sometido nunca al más mínimo indicio de duda o problematización. Emerge como lo natural, lo absolutamente incuestionable. Cualquier asomo de duda al respecto, es, en la manera ignaciana de conocer, **un imposible de pensar**. Está regido por la regla-huella epistémica individuo.

Si de citar se tratara, para probar esta tesis, habría que citar todo el libro dada su rígida uniformidad. Pero, por eso mismo, basta también hacer el análisis de una cualquiera de sus partes, aún muy pequeña.

Me detengo, por el momento, en las primeras "anotaciones".

Las "anotaciones" vienen a ser una introducción a los Ejercicios o una ambientación general para el director.

"Por este nombre, exercicios spirituales, se entiende todo modo de examinar la consciencia, de meditar, de contemplar, de orar vocal y mental, y de otras spirituales operaciones, según que adelante se dirá. Porque así como el pasear, caminar y correr son exercicios

corporales, por la misma manera todo modo de preparar y disponer el ánima, para quitar de sí todas las afecciones desordenadas, y después de quitadas para buscar y hallar la voluntad divina en la disposición de su vida para la salud del ánima, se llaman exercicios spirituales" (Ej. 1).

Cuerpo y alma. El dualismo es un dato y no voy a insistir sobre él. El alma se individualiza dentro del individuo humano. El alma individualizada es, por importancia, el verdadero individuo humano. Para ella son los "Ejercicios". Ejercicios para aislarse completamente en sí misma, pues sólo así puede ella, y sólo ella, "buscar y hallar la voluntad divina"; una voluntad muy individualizada, bien precisada y delimitada, la voluntad divina "en la disposición de su vida", que es lo que realmente importa pues, siguiéndola, es como se logra la "salud del alma". Ninguna otra "salud" tiene en realidad valor. El camino está en "quitar de sí todas las affecciones desordenadas", o sea, todo afecto a las criaturas. Se trata pues, de eliminar todo vínculo, toda relación, incluso intelectual, para dejar una única relación posible: la relación con Dios.

La estructura de esta posición religiosa es idéntica a la luterana, netamente moderna, pero también muy diferente. La diferencia está en la forma de esa relación con Dios: para Lutero está dada por la fe, para Ignacio por la caridad (en cuanto amor a Dios y de Dios).

Una episteme no genera discursos-praxis idénticos. Las diferencias entre ellos son simplemente superficiales en algunos casos, en otros llegan a capas profundas, tánto que la coincidencia en la episteme queda encubierta, como el magma que alimenta a volcanes muy distantes por los que fluye en forma de lava diferente dadas las distintas capas geológicas atravesadas.

Los "Ejercicios" son, pues, para *almizar* el alma, o espiritualizar el espíritu, —¿Qué otra cosa hace la filosofía de Descartes, alumno jesuita, a Hegel?— de modo tal que toda la vida individual fluya de ella, gobernada por ese director, **espiritual** literalmente.

Es un alma que examina, medita, ora, pero sobre todo busca y halla, esto es, **actúa**. El entendimiento y la memoria a servicio de la voluntad, y ésta al de la acción. Es la lógica de la modernidad: la

del empresario, del científico, del general, del político..., del empresario del espíritu.

En este aislamiento de la relación con Dios de toda otra, pareciera que los "Ejercicios" dejan en pie todavía una, la relación director-ejercitante.

3.6.- La Vida es Historia Individual

La segunda "anotación" (Ej. 2) define esa relación: "la segunda es que la persona que da a otro modo y orden para meditar o contemplar, debe narrar fielmente la historia de la tal contemplación o meditación".

¿De qué historia se trata? Todo el libro es esa narración, la presentación sucesiva, y a su tiempo, de los pasos por los que discurre el alma en su búsqueda de la voluntad divina. Historia que se narra a medida que se va viviendo. La narración precede inmediatamente a la acción y en vista de ella. Así en realidad dos historias se van entrelazando para el ejercitante, la narrada y la actuada, pero también para el director quien, al contar, actúa. Para el ejercitante son historias que se suceden en el tiempo; para el director historias simultáneas.

Ni que decir tiene que se trata de la historia espiritual de Ignacio, reactualizada constantemente en infinitos individuos e infinitos tiempos. Infinita expansión, en espacio y tiempo, del individuo Ignacio. No se piense en soberbia personal de Ignacio. Si de soberbia se trata, y la hay, es la soberbia del individuo epistémico moderno. Asunto epistémico; no moral.

El director, pues, narra la historia. ¿Y el ejercitante?

Ante todo, el director no debe narrar la historia con detalles, aunque sí fielmente, sino "discurriendo solamente por los puntos con breve o sumaria declaración" porque es el ejercitante el que **se ha de narrar a sí mismo la historia completa** a partir de la historia narrada por el director, dado que toda historia es absolutamente individual, "porque la persona que contempla, tomando el fundamento verdadero de la historia y discurriendo y raciocinando por sí mismo y hallando alguna cosa que haga un poco más declarar o sentir la historia, quier por la raciocinación propia, quier sea en cuanto el entendimiento es

ilucidado por la virtud divina, es de más gusto y fructo espiritual que si el que da los exercicios hubiese mucho declarado y ampliado el sentido de la historia" (Id.).

La narración del director y la del ejercitante son en realidad independientes; discurren en planos paralelos. El ejercitante toma de la historia del director la **ocasión** para narrar-hacer la propia. Al fin y al cabo el director sólo ofrece un saber, pero " no el mucho saber harta y satisface al ánima, mas el sentir y gustar de las cosas internamente" (Id). No hay pues co-hacer. Los discursos no entran en diálogo: son discursos distintos y separados. Se yuxtaponen témporo-espacialmente, pero no dialogan. No hay pues relación entre director y ejercitante sino coincidencia armónica entre ambos, o mejor, entre las historias de uno y otro.

Para un moderno del siglo XVI los individuos no dialogan; deliberan, discurren, coinciden o discrepan, y se determinan.

3.7.- Individuismo no es Individualismo

Estamos, pues, en pleno individuismo —de matriz epistémica—; no individualismo.

Es el caso de aclarar esta distinción. Por individuismo entiendo aquí la orientación general del conocer regida por la representación-huella epistémica individuo. Se puede hablar de un individuismo psicológico como componente del talante general correspondiente a la episteme moderna. Ambos están presentes en la personalidad y obra de Ignacio de Loyola.

Por individualismo en cambio entiendo una postura psicológica —intelectual, afectiva, actitudinal y conductual— de un sujeto determinado quien desde el individuismo epistémico y de talante, o desde otra matriz cognoscitivo-psicológica, constituye su yo particular en centro de toda referencia. El individualismo como posición subjetiva niega a los otros individuos en cuanto tales y los afirma sólo en referencia a sí mismo. En Ignacio no hallamos individualismo propiamente dicho, mientras sí parece presente en Lutero. Ambos, sin embargo, participan de la misma episteme y del mismo talante individuista.

En ausencia de diálogo, el director provee al ejercitante de un sistema de datos que constituye para él una especie de composición de vida, análoga a la "composición de lugar" en la que debe encerrar su imaginación.

Sólo en este sentido la función del director puede llamarse propiamente dirección. En ningún momento puede entenderse como invasión de la libertad del otro. El otro individuo siempre es libre de elegir buscar y seguir la voluntad de Dios, o elegir negarse a ello. Se entiende que si no narra su historia por la senda narrada por el director, marra el camino y se aleja de su salud. Esto sobre el supuesto implícito de que el director —Ignacio al fin y al cabo— ha encontrado el verdadero camino: el método por el que cada individuo puede hallar la voluntad particular de Dios para él.

Los "Ejercicios" están, pues, diseñados para formar individuos plenamente individuizados. Ello no significa formar individualistas. Al contrario, son individuos que, sin dejar de serlo, están en condiciones de producir, desde su individualidad, relaciones con los otros individuos, relaciones **producidas, artefactas**, que brotan de cada uno, pero no de una impensable estructura comunitaria del ser humano.

No hay individualismo porque los individuos funcionan en una, por lo menos posible, armonía. En efecto, si bien la voluntad de Dios es individual para cada uno, estas distintas voluntades fácticas no pueden contradecirse pues la voluntad de Dios no admite contradicciones internas; necesariamente han de estar en armonía. Pero además hay una voluntad general de Dios para todos, patente en la Revelación, a la que ninguna historia individual puede contradecir sino pecando.

Lectura individual de la voluntad de Dios sí, pero según los datos de la narración que de la voluntad general hace el Sumo Director, narración institucionalizada por El en la Iglesia. "Es necesario que todas cosas, de las cuales queremos hacer elección, sean indiferentes o buenas en sí, y que militen dentro de la santa madre Iglesia hierárquica, y no malas ni repugnantes a ella" (Ej. 170).

La Iglesia: Jerarquía Institucional

Es ésta la única vez que en el propio texto de los "Ejercicios" —en la historia narrada— aparece la Iglesia de manera explícita. Volverá a aparecer al cierre, en las dieciocho reglas "para el sentido verdadero que en la Iglesia militante debemos tener" (Ej. 352), y en la sexta nota sobre las tentaciones, que las precede.

Las "Reglas" están encaminadas a reafirmar el culto, las instituciones y la doctrina católica más atacados por la reforma protestante. Es un añadido posterior a la concepción de los "Ejercicios" y poco tiene que ver directamente con el texto aunque ciertamente no la contradice.

Está claro, por otra parte, que en ningún momento la Iglesia aparece, ni implícitamente, como comunidad, pueblo de Dios, sino siempre como institución jerárquica.

Es en la famosa regla trece donde el concepto de los "Ejercicios" sobre la Iglesia está más patente. "Debemos siempre tener para en todo acertar, que lo blanco que yo veo, creer que es negro, si la Iglesia hierárquica assí lo determina, creyendo que entre Christo nuestro Señor, esposo, y la Iglesia su esposa, es el mismo Espíritu que nos Gobierna y rige la salud de nuestras ánimas, porque por el mismo Espíritu y Señor nuestro, que dio los diez mandamientos, es regida y gobernada nuestra sancta madre Iglesia" (Ej. 365).

La Iglesia, para Ignacio, se identifica con la "Iglesia hierárquica". Imágenes de tan rica tradición bíblica —esposa— y patrística —madre— son atribuidas directamente a la "hierárquica" en abierta distorsión de su significado original y tradicional. Así como en el hombre individualizado es el alma-individuo su esencial identificación, en la Iglesia individualizada, la jerarquía-individuo constituye su identidad cuyo espíritu es el mismo espíritu de Cristo y cuya voluntad, por ende, es la voluntad misma de Cristo.

El problema de la verdad ha sido desplazado por el de la certeza —"para en todo acertar"— cuyo criterio es netamente objetivo, observable, experimental: la determinación explícita de la Jerarquía.

Sólo con leve tinte implícito de monofisismo se puede entender que Cristo dio los diez mandamientos pues Cristo en realidad no existía entonces, si bien existiera la segunda persona de la Trinidad.

En el pensamiento jerárquico de Ignacio, la acción de Cristo es, en modo eminente, **regir y gobernar**, como regir y gobernar es la función principal de la Iglesia, cosa que sólo puede hacer la Jerarquía institucionalizada.

Estamos de nuevo en una estructura jerárquica pero no en la Edad Media. La jerarquía de la episteme feudo-aristocrática, como ya se ha dicho, es una jerarquía de relaciones, una ordenación de vínculos regida por lo cualitativo; ésta es poder puro y simple. Si la jerarquía feudo-aristocrática sube, ésta baja, de la mayor cantidad de poder acumulado, propiedad de un individuo —sea Dios, sea la Jerarquía eclesiástica, sea el rey,— hacia los que poseen cada vez menos según su posición en la escala.

De esta manera la **ordenación** es sustituida por el **orden** y se conjura la anarquía de los individuos.

Esta forma de Iglesia es mucho más moderna que la forma luterana. En ambos casos es la regla epistémica individuo la que está de fondo, y, en este sentido, ambas son plenamente modernas, pero la solución que da Lutero a la disgregación de los individuos mediante el recurso a una Iglesia espiritual, sin signos sensibles, inexperimentable por tanto, inobjetiva, corresponde más a la concepción medieval de Joaquín de Fiore y de los movimientos espiritualistas de los primeros tiempos de la burguesía que a la modernidad del siglo XVI. Este es el siglo de la alianza entre la burguesía y la ya cadente —en su esencia, no en sus formas— aristocracia, alianza que produce el absolutismo de los príncipes minado de burguesía.

Lo moderno es, pues, una Iglesia sociedad perfecta, aliada a un Estado también sociedad perfecta, que es la teoría jurídico-teológica de la época entre los católicos, o una Iglesia integrada a la jerarquía absoluta del Estado, como sucede, después del fracaso luterano, entre los protestantes. En este sentido la reforma moderna de la Iglesia católica se adelanta a la de los reformados.

Mucho se puede aún decir sobre la expresión de la episteme moderna en Ignacio y su obra. Todas las representaciones-huella de la matriz epistémica están presentes. Si se lee con este enfoque el citado ensayo de R. Barthes, si bien haya sido pensado desde otro punto de vista, se hallará abundante soporte.

Para los propósitos de este estudio, creo suficiente lo tratado en confirmación de la tesis según la cual en el ámbito católico se da una verdadera reforma moderna paralela y coincidente, en lo esencial epistémico, con la protestante.

4. Segunda pista: Trento.[33]

4.1.- Nueva Episteme en la Iglesia Católica

El concilio de Trento, XIX entre los concilios ecuménicos de la Iglesia, fue, desde los primeros momentos del drama luterano, una propuesta de solución desatendida por el papa y por la curia vaticana.

A medida que el drama se fue convirtiendo en tragedia, el concilio pasó de propuesta a anhelo angustioso de quienes no seguían la reforma de Lutero. Los protestantes pronto abandonaron la idea pues la propuesta de un concilio fuera de las reglas establecidas por la tradición, se vio enseguida que no era realizable.

---

[33] Para el concilio de Trento he seguido sobre todo la monumental obra de Jedin en cinco Tomos, "Geschichte des Konzils von Trent" de 1949-75, en su versión italiana: Hubert Jedin, "Il Concilio di Trento", (Morcelliana, Brescia, 1973-82 2da. Ed.). En las citas la tradución castellana es mía.

Además: L. Cristiani, "Trento",vol. XIX de Fliche-Martin, "Historia de la Iglesia", EDICEP, Valencia, 1976.

Joseph Lortz, "Historia de la Iglesia", vol II, Edic. Cristiandad, Madrid, 1982.

Hubert Jedin, "Manual de Historia de la Iglesia",vol. V, Herder, Barcelona, 1972.

A.Michel, "Trente (concile de)" en: "Dictionaire de Theologie Catholique", Paris.

Los textos del Concilio están citados de: Denzinger-Schonmetzer, "Enchiridion Symbolorum, Definitionum, Declarationum", Herder, Barcelona, 1976. Sigo la numeración nueva (novus numerus). La versión castellana está tomada, con ligeras modificaciones mías, de Daniel Ruiz Bueno, en: Enrique Denzinger, "El Magisterio de la Iglesia", Herder, 1963.

La referencia es al texto latino y se señala con una D y el número (ej. D. 1529)

Paradójicamente, el Emperador Carlos V fue su máximo impulsor y el Vaticano su más acérrimo enemigo.

Trento, por todo eso, llegó tarde para restaurar la unidad de la Iglesia y de Europa, ya definitivamente divididas. Llegó en cambio a tiempo para cortar la posibilidad de nuevas divisiones en el campo católico, unirlo, fortalecerlo, institucionalizarlo y fijar sus fronteras. En este sentido Trento sancionó la división.

"El objetivo principal de los esfuerzos (no sólo de las deliberaciones) del Concilio de Trento estaba trazado de antemano por la situación de la Iglesia: por sus graves problemas internos y por la innovación protestante(...) Estaba en juego la reforma y estaba en juego la doctrina. La intención del emperador era aplazar la fijación de la doctrina. El papa, por el contrario, exigía que se diera preferencia a las cuestiones de fe" (Lortz, 1982, II, p. 210).

El emperador todavía tenía la esperanza de que, reformando la curia romana, el episcopado, la disciplina eclesiástica, el derecho canónico y la liturgia —reforma de la cabeza y de los miembros del "Cuerpo de Cristo"—, a los protestantes se les daría satisfacción en lo que siempre habían criticado, y podría entrarse con ellos en un diálogo doctrinal. Roma, en cambio, se resistía precisamente a la reforma. Sus fieles en el concilio —el grupo de los "zelanti"— resistieron hasta el fin y, si no triunfaron, lograron reducir su radicalidad.

La marcha del concilio demostró que reforma y doctrina no podían ir separadas. Temas álgidos de la reforma no pudieron ser abordados de hecho sin una previa aclaración doctrinal.

La discusión sobre este punto, esto es, sobre el método que se había de seguir, ocupó cinco sesiones y sólo en la quinta se llegó al compromiso de tratar reforma y doctrina simultáneamente.

Lutero ya había puesto el problema en términos parecidos. Su propia dinámica lo llevó desde la reforma disciplinaria —el caso de las indulgencias— a la reforma teológica y desde ésta a las reformas institucionales, en un proceso permanente de ida y vuelta .

En realidad estaba en juego una reforma mucho más profunda de la que nadie fue consciente: la definitiva afirmación religiosa de la episteme moderna. El conocimiento sobre la fe tenía que ocupar necesariamente todos los espacios de la discusión. Trento no lo podía eludir.

Precisamente es la doctrina de los reformadores —especialmente de Lutero y Calvino— la que guía las discusiones del Concilio aunque éste no se propuso, sino que más bien lo evitó abiertamente, condenarlos por su nombre. Va tomando uno a uno los temas de la teología reformada: pecado original, justificación, sacramentos, jerarquía, todo lo que la reforma protestante desarrolla en manera distinta a la tradición, pero no para atacar directamente sus *errores*, sino para exponerlos con claridad en una precisa formulación católica.[34]

Trento no es, pues, de por sí, un concilio antiprotestante, sino un concilio católico en el que el protestantismo está presente como estímulo para desarrollar la doctrina según lo exige el nuevo tiempo. Y este propósito se logra de manera acabada. De aquí proviene su eficacia para orientar a la Iglesia durante cuatro siglos. Sólo en 1960 será posible un concilio verdaderamente nuevo, pues el Vaticano I, 1869-1870, no es sino un complemento de Trento y muy inferior a él.

Por este motivo es importante conocer a Trento si se quiere detectar la episteme moderna en todo el ámbito de la catolicidad. Si Ignacio es paradigma para la comprensión de la espiritualidad, esto es, de la forma cotidiana que tiene el católico de vivir y practicar su fe, Trento —reforma y doctrina— es el canal fijado para el desarrollo del conocer católico y de la organización eclesiástica, del pensamiento y de la práctica institucional.

Concilio largo y accidentado. Se inicia el 13 de diciembre de 1545 y se clausura el 4 de diciembre de 1563. Abierto en Trento, es transferido a Bolonia y luego suspendido. Convocado de nuevo en Trento, es por segunda vez suspendido y vuelto a convocar en la misma ciudad, donde finalmente concluye. A las dificultades que le presentan los avatares de la política internacional y vaticana, se unen

---

[34] "Por lo que a la doctrina se refiere, el concilio de Trento se mantuvo enteramente dentro de la antigua tradición cristiana. Según ella, la misión de la Iglesia y del concilio en cuestiones doctrinales consiste en salvaguardar la doctrina católica de falsas interpretaciones, explicitando su sentido con nuevas formulaciones más claras e inequívocas (...) Su tarea era la de discernir la verdad católica de la no católica" (Lortz, 1982, II, p. 210).

las crisis internas producidas por la fuerte polémica que suscitan sus temas.

Es una asamblea en la que se superan los intentos de manipulación y no se decide nada sino luego de amplísima discusión en la que tienen más importancia que los obispos con derecho a voto, los teólogos asesores.

Así el resultado definitivo es verdaderamente representativo de las estructuras del pensar por las que se mueve la Iglesia Católica.

El decreto de la justificación es buena muestra de ello. Fueron necesarias cuarenta y cuatro congregaciones particulares y sesenta y una generales, ciento cinco en total; fue redactado tres veces y la discusión sobre la última y definitiva ocupó catorce sesiones, (Cristiani, 1976,p. 82 ss).

4.2.- La Salvación del Individuo

El decreto "Sobre la Justificación" es sin duda la obra maestra del concilio.[35] Los estudiosos de uno y otro campo no le escatiman alabanzas.

Es importante el juicio de un protestante eminente, Adolfo Harnack: "Se puede dudar de que la reforma hubiera podido llevarse a cabo, si este decreto hubiera sido promulgado en el concilio de Letrán, pongamos por caso, y se hubiera dado realmente en la carne y en la sangre de la Iglesia" (citado por Cristiani, id, p.83).[36]

---

[35] "Entre todos los decretos tridentinos, el mejor, sin duda alguna, es el de la justificación, que se cita entre los documentos más bellos de todo el magisterio eclesiástico y es comparable en ciertos aspectos, por su sobriedad, lucidez y eficiencia, al tomus ad Flavianum" (Martina, 1974, p. 247).

Jedin trae el juicio de uno de los padres, el arzobispo de Palermo, que, afirma, era el juicio del concilio: "El decreto está redactado con arte tan exquisito y un orden tan magistral y científico que no puedo negarle mi sincera admiración" (1974, II, p. 283).

[36] Véase la opinión de Moeller (op. cit. p. 383): "Podría ser discutible interpretar así la situación". Según él, no se puede sin más afirmar la armonía y conciliabilidad entre Trento y la doctrina luterana de la justificación, pues puntos esenciales de ésta, como la certeza de la salvación, fueron rechazados por Trento.

Véase, sin embargo, la declaración de la Comisión mixta Católico-luterana, del 6 de mayo de 1983, en ocasión del quinto centenario del nacimiento de Lutero: "La toma en consideración del condicionamiento histórico de nuestras formas de expresión y de pensamiento ha contribuido igualmente a hacer que se reconozca ampliamente en los medios católicos el pensamiento de Lutero como una forma legítima de la teología cristiana, precisamente en lo concerniente a su doctrina sobre la justificación" (Ecclesia, Nº 2136, 6-13 agosto 1983, p. 16).

¿Qué otra cosa significa este juicio sino que Harnack no ve verdadera contradicción entre la doctrina luterana sobre la justificación y la tridentina?

Es precisamente la doctrina sobre la justificación el punto de arranque de la teología de Lutero —la iluminación de la torre— y la base de su futuro desarrollo[37]. Y, sin embargo, pocos protestantes tienen hoy reparos ante el decreto tridentino. Para muchos estudiosos católicos actuales, si se excluyen las exageraciones a las que se dejó llevar por su propia psicología, Lutero pudiera haber sido el representante de una tendencia teológica dentro de la ortodoxia. De hecho, ya se han producido grandes avances en el acuerdo teológico protestantes-católicos. El obstáculo fundamental estará ciertamente en la eclesiología, en el modelo de Iglesia. Quizás tampoco sea insalvable.

¿La gran ruptura ha sido entonces un triste malentendido?[38]

---

[37] "...el teólogo empezó a interpretar teológicamente su experiencia de la torre y desde ese centro construyó una nueva teología y una nueva visión del cristianismo. Encontró que la teología escolástica, dañada por Aristóteles, había caído completamente en el error y, sin embargo, en puntos esenciales permaneció seguidor de ella; ciertamente un discípulo de Ockham, cuya vía moderna había aprendido a conocer en Erfurt, no de Sto. Tomás y de la escolástica madura. Como en la experiencia de la torre había creído haber superado una doctrina católica de la gracia, que en realidad no era católica, así ahora combatía contra una escolástica que había abandonado sus mejores tradiciones. En Agustín y Tauler buscó y encontró la confirmación de su doctrina de la salvación, 'paulina', pero que en último término estaba enraizada en su intimidad" (Jedin, 1973 vol. I, p. 192).

[38] "Es posible que los teólogos de nuestros días, más sensibles a las exigencias de la conciliación ecuménica, sostengan que muchas disputas teológicas del siglo XVI se basaban en el malentendido, y a veces en la pura logomaquia. Pero

La historia no está hecha sólo de teología.

Pero si se puede plantear esta pregunta es porque quizás haya coincidencias de fondo no descubiertas en su momento. Pienso que sí. Hay una coincidencia fundamental, pero no propiamente en la teología, en el discurso doctrinal, sino en la fuente de ambos discursos, en la episteme de la modernidad, común a Lutero y a Trento.

"El problema de la justificación del hombre había sido planteado de manera nueva por Lutero: justificación mediante la fe, entendida como experiencia interna obrada por Dios, percepción experimental del perdón de los pecados concedido por un Dios benévolo por los méritos de Cristo sin conexión necesaria con el sacramento. La solución era nueva, pero el problema antiguo en sí mismo" (Jedin, 1974, II, p. 193).

No sólo la solución era nueva sino el problema también, porque ya no es un problema sobre **qué** es la gracia, por ejemplo, como para Tomás de Aquino, sino **cómo yo, Juan Pérez, me salvo.** El problema es nuevo porque es nueva la matriz en la que es pensado y la sensibilidad desde la que es vivido.

El concilio, al exponer la doctrina católica, asume la misma matriz y el mismo talante. Da la respuesta católica al problema puesto por el individuo y desde el individuo.

No importan aquí tanto las presencias cuanto las ausencias.

Ausente está, en primer lugar, la conciencia del terreno epistemológico en que se plantea todo el discurso. Plantearlo en términos de individuo es tan *natural* para los teólogos y padres que ninguno sospecha siquiera la posibilidad de otro planteamiento.

Ausente cualquier referencia a una posible comunidad-iglesia, sujeto de la justificación y de la gracia. La justificación es un problema entre Dios y cada hombre y, en estos términos, es estudiado.

Aunque la Iglesia como institución está presente —bien poco como se verá— su ausencia en temas como el de las causas (capítulo 7) es impresionante. Las causas de la justificación son repartidas una por una, según el esquema aristotélico-tomista, a los distintos factores

---

no era tan fácil sostenerlo para quienes de una parte creían haber redescubierto el evangelio y para quienes por la otra permanecían aferrados a la tradición" (Parker T. M. en: "New Cambridge Modern History", III, 1978, p. 51).

que intervienen en ella —diríamos hoy—: la gloria de Dios, Dios misericordioso, su Unigénito, el bautismo y la justicia de Dios. La Iglesia, ni como comunidad ni como institución, tiene al parecer ningún papel en la justificación y por tanto en la salvación.

Indirectamente, en cuanto administra el bautismo, se le asigna una mediación. Si no fuera así, Trento no sólo sería un concilio *moderno* sino simplemente protestante; "también la instrumental, el sacramento del bautismo, que es el 'sacramento de la fe', sin la cual jamás a nadie se le concedió la justicia" (D. 1529). El texto de todos modos está centrado en el bautismo en sí, como objeto aislado, y su conexión con la Iglesia hay que suponerla.

Finalmente, está ausente la caridad-hermandad como fruto de la justificación. El cap. 16 se titula precisamente: "Del fruto de la justificación, es decir, del mérito de las buenas obras y de la razón del mérito mismo".

El texto se centra en el valor de las obras tomadas en cuanto obras, esto es, la regla epistémica de fondo rige pensarlas como actos en sí, numerables, objetivos, los cuales son meritorios porque "Cristo Jesús (...) constantemente comunica su virtud sobre los justificados mismos, virtud que antecede siempre a las buenas obras, las acompaña y sigue" (D. 1546).

La ausencia no significa negación. Así, no se niega la caridad como "virtud", esto es, disposición permanente y actuante, pero su ausencia revela la regla epistémica que rige todo el discurso. En confirmación, cuando más adelante hay una cita obligada del evangelio (Mt. 10,42), fuera de su contexto, es el acto de caridad lo que se pone en luz: "... si bien tanto se concede en las Sagradas Letras a las buenas obras, que Cristo promete que quien diere un vaso de agua fría a uno de sus más pequeños, no ha de carecer de recompensa..." (D.1548).

Pero es aún más significativa una cita anterior (Hebr. 6,10) porque para asociar el amor a la obra se recorta el texto. La cita de Trento es así: "porque no es Dios injusto para que se olvide de vuestra obra y del amor que mostrasteis en su nombre" (D. 1545).

El texto completo de la Biblia es en cambio: "Aunque hablamos así, amigos míos, en el caso de ustedes estamos ciertos de lo mejor y de lo conducente a la salvación. Porque Dios no es injusto para olvidarse de su trabajo —Schökel traduce así el *ergou* griego que

la Vulgata, citada por el concilio, vierte por *operis*— ni del amor que le han mostrado prestando servicio a los consagrados como hacen todavía" (Hebr. 6,9-10). El texto completo entiende, pues, que el amor a Dios y el servicio a los demás se identifica. En el recorte, brilla, realmente, la ausencia del fruto clave de la justificación: la transformación del justificado en **hermano**.[39]

Pasando al campo de las presencias, hay que señalar en primer lugar el lenguaje del decreto.

Los verbos, en su inmensa mayoría, están conjugados en tercera persona del plural, cuyo sujeto es "los hombres". Hay pues una preferencia por lo general concreto sobre lo abstracto. "El hombre" aparece sólo seis veces en todo el decreto. El plural es la suma de todos los individuos humanos —incluso cuando "los hombres" es sustituido por un "nosotros" indicativo de que los redactores se incluyen— ante Dios y su gracia; nada sugiere en ningún momento que haya de entenderse como una comunidad de relaciones. El problema de la justificación está pues enfocado desde el individuo y hacia el individuo en su concreción existencial.

El plural, cuando se intenta insistir sobre la implicación del individuo, es sustituido por un singular muy delimitado: "...y no sólo somos reputados, sino que verdaderamente nos llamamos y somos justos, al recibir en nosotros **cada uno su propia justicia**, según la medida en que 'el Espíritu Santo la reparte a cada uno como quiere' (1 Cor. 12,11) y según la **propia** disposición y cooperación de **cada uno**. Porque si bien nadie puede ser justo sino aquel a quien se

---

[39] De la referencia a las obras de caridad saca Ganoczy (1991) una conclusión excesiva: " la perspectiva no es aquí individualista, sino comunitaria y referida a la historia vital(...) Apenas si se dice una palabra de la inteligencia en los textos importantes al respecto, sino más bien de la fe que se transforma en amor al prójimo..." (p.243). Ciertamente el Concilio de Trento no es una asamblea protestante y, por eso mismo, para distinguir claramente una doctrina de otra, insiste en que la fe sin obras es fe muerta; y las obras son principalmente las de caridad. Cierto también que su perspectiva no es **individualista**, pero ello no significa que sea comunitaria. No es individualista, pero sí **individuista**. Lo comunitario en realidad no aparece. Aparece sí el amor de cada individuo a su prójimo, pero eso no es todavía caridad comunitaria. Entender al Concilio de otra manera, es sacarlo de su tiempo y de la historia.

comunican los méritos de la pasión de Nuestro Señor Jesucristo..." (D. 1529-30).

El texto es en realidad un estudio teológico completo de la justificación del individuo, y en ello es realmente ejemplar.

Este cristiano-individuo es concebido esencialmente como "alma" y "hombre interior".

La finalidad del decreto está claramente expresada en el proemio: "Como quiera que en este tiempo, no sin quebranto de muchas almas y grave daño de la unidad eclesiástica, se ha diseminado cierta doctrina errónea acerca de la justificación; para alabanza y gloria de Dios omnipotente, para tranquilidad de la Iglesia y **salvación de las almas**..." (D. 1520).

La justificación es para el alma o el hombre interior: "... la justificación misma que no es sólo remisión de los pecados, sino también santificación y renovación del **hombre interior**, por la voluntaria recepción de la gracia y los dones ..." (D.1528).

El anuncio del Reino de Dios —predicación de Jesús— ha sido sustituido por la "salvación de las almas"; el proyecto de comunidad, por la justicia individual.[40]

4.3.- La Comunidad Ausente

¿Qué presencia tiene la comunidad en este decreto?

Estrictamente hablando, ninguna. Hay sí una cierta presencia de la Iglesia.

---

[40] La salvación de las almas no es sólo la finalidad de la justificación sino de todo lo que hace el concilio. "Toda la Reforma se inspira en el principio: **salus animarum suprema lex esto** —la ley suprema es la salvación de las almas—, **Cura animarum** —el cuidado de las almas—, tales son las palabras repetidas con insistencia en el decreto de reforma del 3 de marzo de 1563. Viene a ser el **leitmotiv** de la Reforma tridentina. La misión esencial de la Iglesia es la salvación de las almas y no el incremento de las artes o de los valores humanos, y mucho menos el bienestar económico de algunos privilegiados" (Martina, op. cit. p. 249).

La Iglesia aparece con su nombre **cinco** veces, apenas, en los dieciséis capítulos del decreto y **cuatro** en los treinta y tres cánones —condenas de doctrinas heterodoxas— conclusivos.

En el texto del decreto éstas son las cinco veces:

1.- "para tranquilidad de la Iglesia y salvación de las almas" (Proemio. D. 1520).

2.- "Cristo Jesús(...) enseñó, los Apóstoles transmitieron y la Iglesia Católica, con la inspiración del Espíritu Santo, perpetuamente mantuvo" (Proemio. D. 1520).

3.- "Esta fe, por tradición apostólica, la piden los catecúmenos a la Iglesia antes del bautismo" (Cap. 7. D. 1531).

4.- "... en nuestro tiempo se da y se predica con grande ahinco en contra de la Iglesia Católica" (Cap. 7, D. 1531).

5.- "Y este acrecentamiento de la justicia pide la Santa Iglesia, cuando ora" (cap. 10, D. 1535).

En los cinco casos la presencia de la Iglesia es incidental, explicativa e indirecta con relación a la justificación. Si se trata de la **comunidad** de los creyentes o de la institución jerárquica, no queda claro aunque los indicios están a favor de esta última concepción.

Sólo en la tercera hay que suponer que la Iglesia a quien se pide la fe es el cuerpo entero de la comunidad de Jesucristo, pero también en este caso sospecho que la visión implícita está planteada desde la jerarquía. Esto quedará claro cuando más adelante se analice el problema eclesiológico que sólo se presenta en el concilio cuando éste aborda la reforma.

Las cuatro veces que aparece la Iglesia en los cánones son las siguientes:

1.- "Si alguno dijere que el libre albedrío(...) invención, en fin, introducida por Satanás en la Iglesia..." (Canon 5, D. 1555).

2.- "Si alguno dijere(...) no está obligado a la guarda de los mandamientos de Dios y la Iglesia..." (Canon 20,D. 1570).

3.- "... como de la bienaventurada Virgen lo enseña la Iglesia ..." (Canon 23, D.1573).

4.- "... tal como la Santa, Romana y universal Iglesia(...) hasta el presente ha profesado, guardado y enseñado..." (Canon 29, D. 1579).

No es necesario repetir lo mismo que se dijo para el conjunto anterior.

Es significativa además la ausencia de referencia alguna en el canon 9 en el que se trata la justificación del impío: " Si alguno dijere que el impío se justifica por la sola fe, de modo que entienda no requerirse nada más con que coopere a conseguir la gracia de la justificación y que de ninguna manera es necesario que se prepare y disponga por el movimiento de su voluntad, sea anatema" (D. 1559).

La incorporación a la comunidad de Jesucristo no parece tener nada que ver con la justificación.

Para un católico actual es quizás en el decreto sobre la Eucaristía, el sacramento de la comunidad por excelencia, donde ha de subir de punto su extrañeza al encontrar que el concilio trata el tema sin verdadera referencia a ese sentido esencial. Ni en sus ocho capítulos, ni en sus once cánones.[41]

En este decreto, mucho más corto que el de la justificación, la palabra Iglesia aparece 17 veces, 14 en los capítulos y 3 en los cánones. El número no debe inducir a engaño. Esas referencias, en efecto, no son a la comunidad sino a: que la doctrina enseñada es costumbre antigua o enseñanza permanente de la Iglesia (trece veces), que es mandato de la misma (una vez), que los errores del tiempo la "agitan" (una vez) y que la fiesta de la Eucaristía la llena de alegría (una vez).

---

[41] Gesteira Garza (1983) expone con claridad el proceso de desvinculación entre Iglesia y Eucaristía que se inicia en la Edad Media —y en Trento está en su apogeo— y sólo es revisado críticamente en nuestros días y en el Vaticano II. Otro era el sentido durante el primer milenio y que se mantiene en un sector de la teología hasta Sto. Tomás. "Hasta ahora el sacramento fundamental era la Iglesia como cuerpo de Cristo, sobre todo reunida para la celebración eucarística. El banquete eucarístico era, pues, el sacramento fundamental en el que se hacía patente y se visibilizaba la mutua presencia real de Cristo como cabeza (su cuerpo y sangre) a su Iglesia como cuerpo y a su vez de ésta a Cristo"(p. 224).

"Las posteriores controversias irán agrandando esta separación entre eucarístia e Iglesia. Y mientras la teología católica, para destacar la presencia real somática del cuerpo y la sangre de Jesús, se sentirá en la obligación de prescindir de otros tipos de presencia, ciertas posturas divergentes darán una mayor importancia al cuerpo eclesial de Cristo, dejando de lado la presencia real sustancial. Cuando lo correcto es afirmar una cosa sin negar la otra" (Id. p. 221).

Una vez el nombre de la Iglesia está asociado a algo que tiene que ver con Eucaristía y comunidad: "... el uso y culto de la sacrosanta Eucaristía, la que **por otra parte** dejó nuestro Salvador en su Iglesia como **símbolo de su unidad y caridad**, con la que quiso que todos los cristianos estuvieran entre sí unidos y estrechados" (D. 1635; el subrayado es mío).

En el texto del decreto semejante verdad es **una más** —"por otra parte"— y no un punto central. La función de la Eucaristía en la Iglesia es además concebida como extrínseca y desde fuera, como representación —"tamquam symbolum"; el concilio hace la distinción entre símbolo y sacramento[42]— de la unidad y como instrumento —"qua"— de la misma, no como acción constructiva eficaz de su estructura.

La eucaristía es el sacramento del cuerpo y la sangre de Cristo —individuo— no de la comunidad eclesial.

En el capítulo segundo (D. 1638) se especifica cómo hay que "tomar" —recibir; "sumi"— el sacramento: "como alimento espiritual de las almas"; "como antídoto por el que seamos liberados de las culpas cotidianas y preservados de los pecados mortales"; "prenda de nuestra futura gloria y perpetua felicidad". Por fin, "**juntamente símbolo** de aquel solo cuerpo, del que es El mismo la cabeza y con el que quiso que nosotros estuviéramos, como miembros, unidos por la más estrecha conexión de la fe, la esperanza y la caridad, a fin de que todos dijéramos una misma cosa y no hubiera entre nosotros escisiones (cf. I Cor. 1,10)". De nuevo hay referencia simbólica a la constitución de la comunidad, pero también como uno más de los efectos. La

---

[42] Símbolo hay que tomarlo aquí en su sentido débil, equivalente a **signo**, señal que remite a una realidad religiosa sin la profundidad caraterística del símbolo. En los primeros siglos símbolo y sacramento son sinónimos, o casi, símbolo usado por los padres griegos y sacramento por los latinos. Pero luego en occidente se separan los significados. "Ya a finales del siglo XII aparece otra tendencia que empieza a hablar —en la eucaristía— de dos realidades paralelas latentes tras los signos: una **significada y contenida**, el cuerpo y la sangre del Señor; otra **significada y no contenida** el cuerpo eclesial de Cristo" (Gesteira op. cit p. 230).

Véase con más amplitud el problema en: A. Vergote, Mgr. A. Descamps, A. Houssiau, "La Eucaristía Símbolo y Realidad", Studium, Madrid, 1973.

unidad, por otra parte, es concebida como el agrupamiento de múltiples miembros y, sobre todo, una misma doctrina.

Hay una referencia más, de nuevo al símbolo, indirecta a la comunidad. Se trata de una exhortación al final del último capítulo (D. 1849): "Y, finalmente, con paternal afecto amonesta el santo Concilio, exhorta, ruega y suplica , por las entrañas de misericordia de nuestro Dios (Luc. 1, 78) que todos y cada uno de los que llevan el nombre de cristianos convengan y concuerden ya por fin una vez en este 'signo de unidad, en este vínculo de caridad' —es una cita de S. Agustín—; en este símbolo de concordia, y,(...) crean y veneren(...) con tal constancia y firmeza de fe, con tal dovoción del alma, con tal piedad y culto, que puedan recibir frecuentemente aquel pan sobresustancial y ese sea para ellos vida de su alma y salud perpetua de su mente, con cuya fuerza confortados, puedan llegar desde el camino de esta mísera peregrinación a la patria celestial, para comer sin velo alguno el mismo pan de los ángeles que ahora comen bajo los velos sagrados".

Esta larga cita deja bien claro que el concilio piensa directamente en el individuo, en el alma individual, en la salvación individual, y, sólo por inevitable necesidad de la tradición a la que no podía traicionar, indirectamente en la comunidad, pero, aún en ese aspecto, vista desde el individuo.

4.4.- De Comunidad a Institución Moderna

Terminaré esta exposición sobre Trento como **epifanía oficial** de la episteme moderna en la Iglesia Católica con un esbozo sintético del modelo de la Iglesia que el concilio Tridentino maneja.

Ya no es pensable la Iglesia como comunidad comunitario-relacionalmente, esto es, desde la relación epistémica, sino a lo sumo como comunidad-agrupación de individuos, desde el individuo epistémico. Esto es válido tanto para los reformados como para los católicos. Esta es la unidad que simboliza la Eucaristía y el sentido que tiene el Cuerpo Místico de Cristo.

Siendo en realidad el **conocer a la Iglesia** lo que está en juego en toda la reforma —tanto protestante como católica— y dos modelos opuestos y distintos dentro de una misma episteme, puede parecer

sorprendente que Trento no aborde directa y explícitamente el problema eclesiológico para exponer la doctrina católica sobre el tema. Dicho problema no se percibió sino como **rebelión contra la autoridad**, lo que indica a las claras que el concepto implícito en ambos campos es la Iglesia como autoridad, institucional.

El problema eclesiológico surge, por lo mismo, en Trento en el momento de abordar la reforma institucional y disciplinaria; no en el momento de la discusión doctrinal.

Fue precisamente el decreto sobre la reforma lo que puso en crisis al concilio en 1551 y llevó a su disolución el año siguiente, junto con la situación internacional, dando inicio a una interrupción que duró diez años.

En su última fase el concilio está a punto de disolverse de nuevo por el mismo motivo: el proyecto de decreto sobre la reforma que lo divide en dos bandos casi irreconciliables y cuyo centro es en último término doctrinal, el nuevo modelo de Iglesia, la forma que habría de tener la institución.

La discusión se centra sobre el derecho divino de los obispos —ius divinum— que unos sostienen y otros se niegan decididamente a aceptar. El problema, aparte de teológico, es institucional y por eso interesa en este contexto.

Los obispos españoles —mayoría en el concilio—, junto con los franceses y un pequeño grupo de italianos lo defienden[43]; la

[43] Relatando la votación del 20 de abril de 1562, Jedin señala: "El teólogo que por último y de manera eficacísima desde el punto de vista literario había sostenido el **ius divinum** y lo había fundado eclesiológicamente, era el español Torres. La **élite** de los obispos españoles en el concilio se fundaba sobre el concepto de Iglesia de Francisco de Vitoria y defendía la relación inmediata del oficio episcopal con Dios.

"(...) El obispo de León se opuso abiertamente a la interpretación de la frase del Señor 'apacienta mis ovejas', referida solamente a Pedro y el de Almería hasta llegó a decir: ningún papa puede dispensar del derecho divino, pues su poder le ha sido dado para edificar, no para destruir. Hasta el obispo de Tortosa se expresó a favor de la declaración del **ius divinum**, pero solamente después de que lo aceptara el papa. Si se añade que casi todos los otros obispos no italianos —ultramontanos—, incluyendo al obispo de París, el 20 de abril votaron por el **ius divinum**, se entiende cómo el papa tuviera la impresión de que en Trento se estaba

mayoría de los italianos, apoyados por el papa y la curia vaticana, lo subvierten. La oposición del papa es cerrada e intransigente.

En síntesis, lo que los españoles proponen es que se declare que los obispos, por el hecho de ser consagrados mediante el sacramento del orden, reciben directamente de Jesucristo no sólo el carácter sacramental sino también el mandato y por tanto el poder de apacentar su diócesis, regirla y gobernarla, esto es, la jurisdicción sobre la misma.

Conceder esto, implicaba una unión del obispo con la comunidad diocesana tal que exigía su presencia permanente en la misma —la obligación de "residencia"— si bien aceptaban que la ordenación no era para una determinada diócesis pues ésta le debía ser asignada por el papa. Los otros, en cambio, defendían que del sacramento sólo se deducían los poderes sacramentales, mientras que la jurisdicción le había sido dada sobre toda la Iglesia a Pedro y, por tanto, a su sucesor el papa, quien exigía la residencia o podía dispensar de ella.

Bajo esta discusión estaba en juego la acentuación o no de la institución eclesiástica en el sentido de constituirse como una monarquía absoluta con el papa en el trono.

Al final los defensores del "derecho divino" fueron en este punto derrotados —los franceses, por cambio de política de su rey, se pasaron de pronto al otro bando arrastrando consigo a algunos italianos— y tuvieron que convenir en una fórmula de compromiso, no sin protesta. Los detalles no vienen aquí al caso.[44]

Como dice Jedin: "Su concepción del ministerio episcopal correspondía substancialmente a la que fue debatida **cuatrocientos años después por el concilio Vaticano II.** Los curialistas les reprochaban que querían ser 'papas en su diócesis' porque pedían la abolición de las exenciones, mano libre para hacer sus propias reformas y una modificación substancial de las prácticas curiales en materia de ministerios eclesiásticos. La acusación iba más allá de la

formando un frente episcopalístico antipapal" (Jedin, IV, 2, p. 210).

[44] Véase toda esta discusión en el cap. III del 2do. tomo del vol. IV de la obra citada de Jedin.

raya; de hecho, los episcopalistas españoles constituían la fuerza reformadora más fuerte del concilio" (1981 vol. IV, 2 p. 76).

Así queda sellada la institucionalización **moderna** de la Iglesia Católica como una estructura en la que lo más evidente y vivenciado es la circulación del poder de arriba a abajo en una sucesión de escalones jerárquicos: poder de enseñar, de gobernar, de santificar, de salvar, de incluir y excluir.[45]

El Vaticano II tendrá que **redescubrir** la "autoridad como servicio", para rebajar ese poder, sin llegar todavía al **servicio como negación del poder**, aparentemente muy claro en el Evangelio.

Mientras tanto las Iglesias protestantes, después de un primer período vagamente medieval, como ya se dijo, durante el cual se fraccionan en amplia multiplicidad, cosa que angustia a los reformadores, pasan a una aceptación pacífica de la división y a una estructura democrático-burguesa con lo que anuncian la etapa posterior de la modernidad, el momento en que la burguesía se desentiende definitivamente de la aristocracia. En este sentido se adelantan, ahora, en su "modernización" a la católica, la cual entra de lleno en la modernidad de su tiempo y se expresa en los esplendores del barroco.

[45] Heinrich Fries (en: Feiner-Löhrer, "Mysterium Salutis", tomo I, p. 267s) resume así la imagen de Iglesia en Trento: "En él —el concilio— no se estudió ciertamente el tema de la iglesia como un tratado aparte, pero fueron analizados aquellos aspectos que son importantes eclesiológicamente(...) En la profesión de fe tridentina encontramos las siguientes afirmaciones: 'Reconozco a la Santa Iglesia católica y apostólica romana como madre de todas las Iglesias, y prometo y juro obediencia al pontífice romano, sucesor de S. Pedro, príncipe de los apóstoles y vicario de Jesucristo'(...) Es el **perfil antirreformador** de la Iglesia como guardiana de la fe verdadera y plena en cuanto a su contenido; es la caracaterización de la Iglesia por el sacramento y los sacramentos, y sobre todo la eucaristía, concebida, celebrada y solemnizada principalmente como verdadero sacrificio; es la caracterización de la Iglesia por la jerarquía, el ministerio, el sacerdocio y su autoridad basada en la ordenación; por su potestad específica y singular (...) así como por la distinción esencial respecto de los laicos que en ello va implicada; por la articulación de la visibilidad y materialidad de la Iglesia, que tiene en el papado su cabeza y su expresión más clara; por la representación concreta de la palabra 'communio sanctorum' bajo la forma del culto a los santos y por una alta estima de la tradición y las tradiciones".

La fuerte institucionalización monárquica se hace evidente en el culto y en todo lo que le rodea. El altar se aleja del pueblo hacia el fondo del templo y se integra a una escenografía de oros y púrpuras en la que campean todos los símbolos regales y en cuyo centro el tabernáculo, elevado y esplendoroso, es el trono de la Presencia real de Cristo, objeto ante todo y sobre todo de adoración. El sacerdote da la espalda al pueblo y ejecuta el sacrificio de la misa de cara a Dios en representación de la Iglesia pero no en medio de ella. La polifonía, música de élites, le acompaña sobre un pueblo silencioso, en lugar del gregoriano, música de comunidad.

Doctrina, Iglesia y espiritualidad, Trento e Ignacio, constituyen la vertiente católica de la episteme moderna, un discurso específico, muy diferente del otro, el protestante, pero regidos ambos por la misma matriz.

4. Coda: Periodización de la Episteme Moderna

Llegado a este punto creo que se puede proponer una periodización del desarrollo histórico de la episteme moderno-burguesa.

Modernidad emergente: siglos XI y XII. La modernidad surge y crece en el seno de un mundo aristocrático-feudal.

Modernidad como alternativa: siglos XIII, XIV y primera mitad del XV. La modernidad desafía al mundo feudo-aristocrático y finalmente se le impone.

Modernidad epifánica: segunda mitad del siglo XV y Primera del XVI. La modernidad se manifiesta en pleno y se sobrepone al mundo feudal.

Modernidad dominante: siglos XVI y XVII. La burguesía se alía con la aristocracia y la penetra poniéndola a su servicio. La aristocracia conserva sus formas tradicionales pero asume la episteme y la cultura de la burguesía.

Modernidad autónoma: desde el siglo XVIII hasta nuestros días. La burguesía se desprende de la aristocracia y de sus formas, la suprime, y domina totalmente el mundo occidental.

5

TODO SABER ES MODERNO

Nuestros sentidos están dispuestos y ordenados por Dios en forma de ser como receptáculos de cuanto sucede fuera de ellos; pues es evidente que sacan de lo exterior, mas nada emiten de sí mismos. Se ve esto por la forma cóncava de todos los órganos, a propósito para recibir lo que llega de afuera; y lo propio que en los sentidos ocurre en el alma, que de suyo nada envía al exterior, sino que de todas partes atrae hacia sí materia para conocer y elaborar.

(Juan Luis Vives)

Resta únicamente la pura observación de los hechos que, si se presentan por sí mismos, reciben el nombre de Hallazgos, y el de Experimentos cuando se los ha buscado. Esta forma de experiencia no es más que una escoba desatada como suele decirse, y un puro tantear palpando como suele hacerse de noche en la oscuridad, tratando de encontrar el verdadero camino, cuando sería más fácil y prudente esperar a que llegara el día o encender una luz y salir al camino. Por el contrario el verdadero método experimental enciende primero la luz, con la luz ve cuál es el camino, principiando por la experiencia organizada y dirigida, que no se retrasa ni desvía de donde infiere los Principios, y después, en virtud de estos Principios, organiza nuevos experimentos, teniendo en cuenta que ni el mismo Verbo Divino ha obrado en el Universo sin seguir un orden.

(Francis Bacon)

TODO SABER ES MODERNO

1.- Descartes

El sujeto-individuo de Lutero, Ignacio y Trento es, claro está, un individuo **religioso**, un individuo que se expresa en la religiosidad, dimensión preponderante en la cultura del tiempo.

El individuo habla en la religión y la religión es hablada por él, pero todavía no se habla a sí mismo ni es hablado por sí mismo. No es un individuo plenamente consciente de sí. Para llegar a ese punto tiene todavía que hacerse plenamente laico.

El paso se dará claramente cien años después, en el siglo XVII, y será Descartes su vocero.

Dice Vicens Vives: "En el fondo de todas las manifestaciones del siglo XVI latía un problema teológico. El pensamiento europeo se hallaba absorbido por las consecuencias de la ruptura de la unidad religiosa de la Cristiandad. En cambio, en el siglo XVII, apaciguadas las controversias dogmáticas y logrado un equilibrio bastante estable en la repartición geográfica de las creencias, la intelectualidad europea desarrolla por completo los gérmenes racionalistas, larvados en el Renacimiento, y elabora nuevas modalidades de pensar y nuevos sistemas filosóficos" (1982, vol. I, p. 533).

Es, por otra parte, en el siglo XVII cuando "la burguesía urbana logra ocupar una posición básica en la estructura social de la Europa occidental(...) los burgueses del siglo XVII adquieren definitiva conciencia de su función en el cuadro de los intereses de la nación. De los rangos de la burguesía salen, por primera vez, gobernantes del Estado, como los pensionarios de Holanda. El mundo de los negocios, las aventuras comerciales por lejands países y la dirección de las grandes compañías por acciones o de una empresa industrial, han contribuido a dar a la burguesía los nuevos horizontes políticos, el afán de gobierno y el deseo de poder, que alcánzarán su definitiva expresión a fines del siglo XVIII" (Id. p. 507).

Precisando a Vicens Vives, hay que decir que el racionalismo desarrollado por la intelectualidad europea, cuyos gérmenes él encuentra "larvados" en el Renacimiento, no es un descubrimiento de

la razón, así, simpliciter, como se tiende a afirmar. La razón está bien presente en Tomás de Aquino y en todos los filósofos anteriores, incluso. La razón que se manifiesta dominante en el siglo XVII, es la razón-individuo, o la razón individual, autárquica y excluidora de toda otra vía válida de conocer.

Para el Descartes del "Discurso del Método ", la razón no es un punto de llegada sino un punto de partida. Su punto de llegada es el yo, totalmente yoizado, que desde ese momento se convierte en punto de partida.

El yo, implícito en toda su vida, según la narración de la misma, pretendido contenido del Discurso[1], se hace en éste plenamente explícito y autoconsciente.

Descartes ya supone la razón, "por naturaleza igual en todos los hombres", como un dato sin discusión. Lo que hay que explicar es cómo una misma razón en cada individuo, produce "la diversidad de nuestras opiniones". La respuesta está en el método: "no viene de que unos sean más razonables que otros, sino que conducimos nuestros pensamientos por diversas vías y no consideramos las mismas cosas".

El considerar distintas cosas justifica, no sólo explica, la diversidad de los conocimientos, de las ciencias, pero no la diversidad de opiniones sobre una misma cosa, lo que para Descartes no es correcto, dado que la verdad es una sola. El error está, pues, en la diversidad de vías, puesto que siendo la razón algo "natural" tiene que funcionar naturalmente, esto es, según su naturaleza, que es la suya propia y, por tanto, una sola. Una sola es, pues, su manera de funcionamiento "natural", correcto, "pues no es suficiente tener el espíritu bien dispuesto, sino que lo principal es aplicarlo bien. Las más grandes almas son capaces de los mayores vicios, lo mismo que de las mayores virtudes: y los que no caminan sino muy lentamente pueden avanzar mucho más, si siguen siempre el camino recto, como lo hacen los que corren pero se alejan de él".

Resolver este problema no es solamente importante sino el sólo importante puesto que el hombre se identifica por la razón, "dado que es la **única cosa** que nos hace hombres".

---

[1] Sigo la edición de Granier-Flammarion, Paris, 1956: René Descartes "Discours de la Methode", con prefacio de Geneviève Rodis-Lewis.

En realidad el Discurso es la historia espiritual de ese yo-Renato Descartes que viaja desde sí mismo hacia sí mismo y se encuentra a sí mismo —¿Qué otra cosa podía encontrar?— como fundamento.

La justificación de esta opción está en que no ha podido encontrar un "conocimiento claro y seguro" en nada de lo que ha estudiado, lo que ya implica haber establecido, sin justificación alguna, la claridad y seguridad —reglas epistémicas de la modernidad— como criterios de verdad. Claridad y seguridad que son a su vez síntomas, signos o indicios de indudabilidad; " y considerando cuántas opiniones diversas, pueden haber sido sostenidas por gentes doctas, referentes a una misma materia, sin que pueda haber jamás más de una que sea verdadera, reputaba casi por falso todo lo que no fuese más que verosímil".

Claridad y seguridad=indudabilidad=verdad es ya haber optado por una concepción yoísta de la verdad, siendo el yo, como posición epistémica, un dato que sencillamente no se discute, un indudable de partida.

En Descartes brilla en su plena epifanía el yo-individuo-sujeto de la episteme moderna.

Toda la discusión sobre el "je pense, donc je suis" de la cuarta parte del Discurso o del "cogito, ergo sum" de los "Principia" del "je suis, j'existe" de "Las Meditaciones"[2], no es sino su brillo más luminoso.

---

[2] "De sorte qu'après y avoir bien pensé, et avoir soigneusement examiné toutes choses, en fin il faut conclure, et tenir pour constant que cette proposition: **je suis, j'existe** est necessairement vraie toutes les fois que je la pronoce, ou que je la conÇois en mon esprit" (Meditations II).

"Sic autem reiicientes illa omnia, de quibus aliquo modo possumus dubitare, ac etiam falsa esse fingentes; facile quidem supponimus nullum esse Deum, nullum coelum, nulla corpora; nosque ipsos non habere manus, nec pedes, nec denique ullum corpus; non autem nos qui talia cogitamus nihil esse: repugnat enim, ut putemus id quod cogitat, eo ipso tempore quo cogitat, non existere. Ac proinde haec cogitatio, **ego cogito, ergo sum**, est omnium prima et certissima, quae cuilibet filosofanti occurrat" (Principia, 1, 7).

Así, la regla epistémica individuo conquista, finalmente, de lleno, el discurso filosófico y funda la metafísica de la modernidad[3].

Después de lo que ya he dicho, no extrañará que sea precisamente un católico convencido, consecuente y ortodoxo como Descartes, y no un protestante, el primer filósofo plena y definidamente moderno. En él la episteme-talante moderna accede a la conciencia explícita y se expresa, sin tapujos, en todo el régimen del conocer.

Sobre la modernidad de Descartes no es necesario extenderse, pues no hay quien dude de ella. Voy, por ello, solamente a elencar, limitándome al Discurso, algunas para mí significativas manifestaciones de la episteme moderna en él presentes.

No es necesario insistir sobre la omnipresencia del yo tanto explícita —y no sólo por exigencia gramatical del francés— como implícita[4]. Es la primera y más clara manifestación.

---

[3] A la búsqueda del centro individual, del individuo último-elemental, cierto-seguro, mediante la negación de todo lo que pueda mínimamente ser puesto en duda, está dedicada la primera "Meditación". Nunca, quizás, se ha expresado tan descarnadamente el proceso de total despojamiento para acceder a la total soledad del yo, única certeza. Sólo después de haber llegado a la inseguridad total, puede intuir algo firme.

Husserl comenta: "el ego así reducido lleva a cabo, pues, una especie de filosofar solipsista" (1986, p. 39). Esta especie de filosofar, sería además para él "... el prototipo de las meditaciones forzosas a todo incipiente filósofo, de las únicas meditaciones de que puede brotar originalmente una filosofía" (Id. p. 38).

Sí es el prototipo, pero no de todo filósofo o todo filosofar, sino sólo de la reflexión filosófica **moderna**. La modernidad eleva a tipo sin más, sus propios modelos históricos.

[4] Rodis-Lewis abre el prefacio con una cita de P.Valéry que hace al caso: "¿Qué es lo que leo en el Discurso del Método? Lo que atrae mi mirada, desde el principio de la encantadora narración de su vida y de las circunstancias primeras de su investigación, es la presencia de él mismo en este preludio de una filosofía. Es el empleo, si se quiere, del **Yo** y del **Mi** —Moi— en una obra de esta especie y el sonido de la voz humana;(...) el **Je** y el **Moi** antes de introducirnos en maneras de pensar de una total generalidad, he aquí a mi Descartes" (op. cit. p. 17).

Individuización absoluta rompiendo toda relación: ruptura con la historia y el conocimiento del pasado[5], ruptura con la comunidad en la acción[6], ruptura con el mundo negando la relación sensorial[7], ruptura con el propio cuerpo[8], todo ello desde una situación de **retiro** como posición de partida[9].

---

[5] "...aprendí a no creer demasiado firmemente en lo que no me había sido enseñado sino por el ejemplo y la costumbre, y así me liberé poco a poco de muchos errores, que pueden ofuscar nuestra luz natural, y nos hacen menos capaces de escuchar la voz de la razón. Pero después que hube empleado algunos años estudiando así en el libro del mundo y tratando de adquirir alguna experiencia, tomé un día la resolución de estudiar también en mí mismo: y emplear todas las fuerzas de mi espíritu en escoger los caminos que debía seguir. Esto me resultó mucho mejor, me parece, que si no me hubiese alejado nunca de mi país ni de mis libros" (Descartes, op. cit. p. 39).

[6] En la segunda parte dedica amplios párrafos para probar que lo que hace un solo hombre es siempre preferible a la obra de varios juntos, tanto en la construcción de una ciudad como en el descubrimiento de las verdades, sobre todo si son un poco difíciles. Así, "puesto que es mucho más verosímil que un hombre solo las haya encontrado que no todo un pueblo, no podía elegir a nadie cuyas opiniones me parecieran preferibles a las de otro, y me encontré como obligado a emprender por mí mismo el conducirme" (Id. p. 45).

[7] " Así, puesto que nuestros sentidos nos engañan alguna vez, quise suponer que no existía ninguna cosa que fuese tal como ellos nos la hacen imaginar" (Ib. p. 59).

[8] "Examinando con atención lo que yo era, y viendo que podía fingir que no tenía cuerpo(...) pero que no podía fingir que no existía(...) conocí que era una substancia (...) que para existir no tenía necesidad de ningún lugar ni dependía de ninguna cosa material... "(Ib. p. 60).

[9] "Estaba entonces en Alemania (...) el comienzo del invierno me detuvo en un cuartel donde, no hallando ninguna conversación que me divirtiera (...) permanecía todo el día encerrado solo junto a una estufa, donde tenía todo el tiempo disponible para entretenerme en mis pensamientos" (Ib. p. 41).

En el Discurso hay más de un eco ignaciano, como en este caso del retiro, nada extraño en quien fue largo tiempo alumno de los jesuitas.

Así también, en la tercera parte, se piensa en la "indiferencia" ignaciana, cuando se lee: "no inclinándose nuestra voluntad a seguir, ni rechazar ninguna cosa, sino que cuando nuestro entendimiento se la presenta como buena o mala" (Ib. p. 43).

Definición del hombre como alma-conciencia-pensamiento individual[10]. El problema de la filosofía se desplaza del ser al hombre, para el futuro. El hombre cartesiano es el problema primario, y el ser, cuando se plantea, —la metafísica sigue viva a pesar de su muerte repetidamente anunciada—, es segundo al hombre, "pastor del ser" (Heidegger).

Necesidad imperiosa de seguridad.[11] Todo el Discurso es la historia de esa búsqueda. La seguridad, que ya no es posible en ninguna relación, sólo se encuentra en la vuelta del individuo sobre sí mismo. Pero aquí Descartes se encuentra con el límite de la particularidad del individuo que, encerrada en el individuo mismo, es insalvable. La seguridad individual, en el yo, se hace universal a través de Dios, un Dios al que se accede, no circulando por los signos del mundo, sino a través del argumento ontológico, esto es, en la idea que reside en el yo. El argumento ontológico de Descartes no tiene en realidad del de S. Anselmo nada más que la forma pues está pensando en otra episteme.

La satisfacción individual como criterio último de acierto.[12] Poca diferencia hay entre la satisfacción cartesiana que

---

[10] "Conocí de ahí,que para ser, no tiene necesidad de ningún lugar, ni depende de ninguna cosa material. De manera que este yo, es decir el alma por la cual soy lo que yo soy, es enteramente distinta del cuerpo, y también que ella es más fácil de conocer que él, y que aunque él no existiera, ella no dejaría de ser todo lo que es"(Ib. p. 60).

[11] "Tuve siempre un extremado deseo de aprender a distinguir lo verdadero de lo falso, para ver claramente mis acciones y marchar con seguridad por esta vida" (Ib. p. 39).

[12] La satisfacción como criterio último aparece repetidamente en el Discurso si bien no de manera explícita por lo común. Véase esta cita de la tercera parte, significativa por su claridad: "Finalmente, como conclusión de esta moral, me propuse revisar las distintas ocupaciones que tienen los hombres en esta vida, para intentar escoger la mejor; y sin querer decir nada de las de los otros, pensé que no podía hacer nada mejor que continuar con la misma que ya tenía, es decir, emplear toda mi vida en cultivar mi razón, y avanzar todo lo posible en el conocimiento de la verdad, siguiendo el método que me había prescrito. Había experimentado tan extremados goces, desde que comencé a servirme de este método, que no creía se pudiese recibir nada más dulce, ni más inocente en esta vida(...) la satisfacción que

garantiza la verdad-certeza y la fe-confianza luterana que asegura la salvación. Paradójicamente el fundamento último de la razón no es racional sino afectivo: sentirse satisfecho, esto es, reposar en la vivencia de seguridad.

Aceptación pasiva y pacífica del sistema social. Todo cambio será individual y durante el tiempo que dura la vida del individuo.[13]

La evidencia como presencia obligante de la realidad ante el yo,[14] con lo que ello implica de supresión, al final, de la libertad. La razón termina en la intuición, en la contemplación inmediata —sin intermediarios— de la realidad, que es el mismo yo, fundamento y vía de acceso a todo lo otro. Esta presencia evidente —esta es la objetividad aunque sea de la subjetividad— obliga y por tanto hace innecesaria —luego absurda, irracional— la libertad de decidir, elimina el riesgo. La seguridad se obtiene en la supresión de la libertad. El deseo es no tener que decidir sobre lo fundamental: la salvación —Lutero—, el dogma —Trento—, la base del conocimiento —Descartes—, el hecho demostrado —la ciencia—, las leyes de la economía —el burgués práctico— etc. La evidencia objetiva se impone

---

recibía llenaba da tal manera mi espíritu que todo el resto no me afectaba para nada" (Ib. p. 54).

[13] Después de haberse desentendido de cualquier intento de cambiar el Estado o las mismas escuelas como de algo insensato, afirma su individualismo: "Jamás mi propósito ha ido más allá del intento de reformar mis propios pensamientos y de construir sobre un terreno totalmente mío" (Ib.p. 44).

"Mi tercera máxima consistía en tratar de vencerme a mí mismo más bien que a la fortuna y de cambiar mis deseos y no el orden del mundo; y generalmente acostumbrarme a creer que no hay nada que esté enteramente en nuestro poder, sino nuestros pensamientos, de suerte que luego de haber hecho lo que hayamos podido con respecto a las cosas externas, todo lo que falta para lograr nuestro intento es absolutamente imposible, por lo que de nosotros depende" (Ib. p. 53).

[14] El principio de la evidencia y de la búsqueda de "aquello de lo que es imposible dudar" está muy claro y repetido en todo el Discurso, pero con máxima fuerza en el razonamiento de la cuarta parte en el curso del cual se da el descubrimiento de la verdad fundamental: " pienso, luego existo".

Ver además en: "Reglas para la Dirección del la Mente", (Edic. Orbis, 1983), la regla III.

al sujeto y éste marcha fuera de la razón si reivindica una libertad para decidir.

El método —único— como praxis connatural a la razón para llegar a cualquier evidencia, filosófica o científica. Siendo único el método para conocer, pues una es la naturaleza de la razón, se trata de buscarlo donde ya ha mostrado llegar a evidencias que obligan al asentimiento: en las matemáticas y la geometría (en la lógica también está, pero hay que depurarlo).[15]

De ahí las cuatro reglas del método: evidencia, división, orden, enumeración.

El aislamiento, hasta el extremo, de los objeto-individuos como manera de conocer. Bien expresado en la segunda regla. Es el análisis, reduciendo de lo complejo a lo simple.[16]

El orden como producción de las relaciones suprimidas en el análisis. Tercera regla. La realidad no es ordenada —Sto. Tomás— sino que se la ordena. Cambio de ordenación a orden. Así se supera el caos de los individuos aislados. Este orden es evidentemente un ejercicio de poder, de dominación sobre toda realidad. Así la tercera regla expresa el **deseo** constitutivo estructural del modo de existencia burgués[17].

La cantidad matemática como estructura de la totalidad, de la síntesis. Es la **enumeración** de la cuarta regla. Paso radical de la cualidad a la cantidad.[18]

Las cuatro reglas del método son novedosas en cuanto a su expresión discursiva y su clara conceptualización, pero son las mismas que ya viene practicando la ciencia desde el siglo anterior y que guían el trabajo de su contemporáneo Galileo.

El método de conocer no lo saca Descartes de la filosofía, sino de la ciencia. En este sentido, ya con él, la filosofía se somete a

---

15 Véase sobre todo la primera parte y la IV de las "Reglas".

16 La V y VI de las "Reglas" completan lo expuesto en la segunda regla del discurso. Distingo Reglas, la cuatro del discurso, de "Reglas", las ventiuna "para la dirección de la mente".

17 Ver además entre las "Reglas", las V, VI y X.

18 Ver la enumeración en "Reglas" VII y XIII.

la ciencia y se pone a su servicio. En adelante la filosofía tratará de justificar y explicar a la ciencia, pero al mismo tiempo le proporcionará los paradigmas transcientíficos que guiarán sus propios paradigmas.

El conocimiento científico valorado por su utilidad en el dominio de la naturaleza[19]. La utilidad es un valor hasta el punto "que en realidad no vale nada quien no es útil a nadie" (Id. p. 87). Afirmación que no se intenta para nada demostrar pues parece de suyo evidente, evidencia que no puede provenir sino de un talante-episteme asumido como "natural".

La experiencia sensorial repetida camino para la evidencia científica[20]. Afirmado el yo-pensar como primera verdad indudable y, partiendo de ella, conquistada la segunda evidencia, Dios, —de evidencia en evidencia; no es pensable ya la analogía— a partir de Dios se recuperan los sentidos pues no es pensable que Dios haya puesto en nosotros facultades engañosas. Lo verdadero en los datos sensoriales estará en su evidencia juzgada tal por el alma pensante. Como es posible el error en ese juicio, la experiencia de los sentidos ha de ser repetida para tener la evidencia de que, dándose siempre igual, no hay error.

Así se funda la ciencia a partir de la metafísica.

La razón procede en manera deductiva.[21] De las causas a los efectos, si bien éstos confirman aquéllas. Pero de las causas queda sólo la eficiente. El fin como causa ya no es pensable. Más tarde la teleología desaparecerá sin más de la ciencia.

---

19 "Ellas me han hecho ver que es posible llegar a conocimientos que sean muy útiles a la vida, y que en lugar de esta filosofía especulativa, que se enseña en las escuelas, se puede encontrar una filosofía práctica, por la cual, conociendo la fuerza y la acción del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los otros cuerpos que nos rodean, tan distintamente como conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos, podríamos emplearlos de la misma manera para todos los usos para los que sirven, y así convertirnos en dueños y poseedores de la Naturaleza" (Ib. p. 84).

20 Véase esta discusión en la sexta parte, p. 85s.

21 Repetidamente tratado sobre todo en la sexta parte.

Dos conocimientos distintos correspondientes a dos realidades: el espíritu y la materia. Uno es el conocimiento filosófico, puramente racional y otro el científico, racional a través de los sentidos. Puesto que la materia es pura extensión, esto es, cantidad, el conocimiento científico habrá de ser sobre todo cuantitativo-matemático.

Pero dado que la materia es extensión, y además inerte, el movimiento del universo es pasivo, extrínseco al mismo, que carece de energía. De ahí un universo máquina. Están fijadas las bases para el mecanicismo y determinismo de la ciencia.[22]

Simultáneamente al Discurso, o un poco antes, Descartes va redactando las "Reglas para la Dirección de la Mente" que precisan muchas normas del Método y lo completan. En una y otra obra encontramos ya diseñada toda la ciencia moderna.

Aunque términos como positivo, positividad y positivismo, tardarán en aparecer, ya en Descartes hay un verdadero positivismo. El conocimiento ha de limitarse a los objetos que muestran su positividad —evidencia— ante el sujeto cognoscente, como claramente lo prescribe en la segunda de las "Reglas": "Solamente hemos de ocuparnos de aquellos objetos para cuyo conocimiento cierto e indudable parecen ser suficientes nuestras mentes". Pero mente y razón se implican. Racionalismo positivo cartesiano. Lo irracional, el misterio, etc. son sacados de toda posibilidad de conocimiento "natural", humano. Queda la fe para las verdades reveladas. El conocimiento humano se limita al que usa y necesita el burgués en su praxis. El conocimiento humano es el conocimiento moderno-burgués. La burguesía afirma su ser-hombre como el ser-hombre sin más.

Para terminar este paso por Descartes, quiero señalar solamente que en todo el discurso cartesiano, y no sólo en el "Discurso del Método", el ojo reina como sentido soberano, y además inadvertido, sobre todo el modo de conocer. Y ello no sólo en el lenguaje explícito, en el que expresiones como "veo muy claramente",

---

22 Toda la quinta parte se dedica a resumir su tratado sobre el mundo, que por entonces no se atreve a publicar. En este resumen está muy claro lo que arriba se dice sobre el mecanicismo y determinismo.

y otras análogas, son frecuentes y estratégicamente importantes, sino sobre todo en las categorías fundamentales que lo constituyen: evidencia, claridad, distinción, intuición,...

La episteme cartesiana es una episteme óptica.

2.- La Ciencia

2.1.- El Mundo Es Orden Mecánico-Matemático

La episteme moderna, que accede abiertamente al discurso filosófico desde el siglo XIV, y que tiene su epifanía en Descartes, tiene en la ciencia del siglo XVI otra brillante epifanía.

No es que la ciencia moderna —regida por la episteme moderno-burguesa— nazca en el siglo XVI. En el siglo XVI lo que sucede es su definitiva manifestación.

Ya está presente, más como preocupación e interés que como práctica, desde el siglo XII en Neckham, Grosseteste, Roger Bacon, etc. Ockham y los nominalistas de siglo XIV le dan fuerte impulso. La universidad de Padua, desde finales de la Edad Media es ya un centro de ciencia, con anfiteatro, jardín botánico y observatorio astronómico. En Padua estudió Copérnico y luego Galileo enseñó matemáticas por dieciocho años.[23]

Leonardo da Vinci es ya todo él una práctica moderna de la ciencia, incluso cuando pinta —por su afán de experimentar se han perdido algunas de sus obras—, guiada teóricamente por una concepción "naturalista" del mundo pensado a la manera de un gran organismo viviente, animado por una vida misteriosa que organiza sus partes en un orden armónico.

El mundo está encerrado en sí mismo y es comprensible en sí, prescindiendo de su relación con el transmundo, si se descubre su razón intrínseca, que para Leonardo es la vida, que, si todavía no es estrictamente material, sí es "natural". Es cierto que esta razón se explica últimamente en Dios, pero no es necesario recurrir a El para

---

23 Véase: Guillermo Fraile, "Historia de la Filosofía", VIII, págs. 221ss.

comprenderla, conocerla y aferrarla. El mundo se convierte definitivamente en un **objeto** de conocimiento, en un objeto **científico**.

La razón interna del mundo, esa vida, es mecánica y se rige por las matemáticas. Es concebida, pues, desde la regla-huella epistémica cantidad. No se trata de una matemática puramente racional, lógica, sino de la matemática real que se oculta bajo las apariencias del desorden con que se presenta a nuestros ojos la realidad sensible . "No me lea quien no sea matemático porque yo lo soy siempre en mis principios".[24]

Leonardo, Copérnico,[25] Galileo, representan los hitos de un proceso expansivo en cuyo curso emerge plenamente, en la ciencia, la episteme moderna. Guiados en su conocer por las reglas epistémicas de lo particular-individual, en razón-orden, cuantitativo-matemático, ellos la definen.

Emerge ahora como primogénita de las ciencias la mecánica-matemática, primera forma de la física moderna, aislándose, como individuo autónomo, de la gran física aristotélica en la que se incluía todo el conocimiento de la naturaleza, y se convierte en paradigma único y obligante para todas las demás.

Todavía en el siglo XIX, cuando Comte (1830)[26] quiere elaborar un modelo de ordenación integrada de todas las ciencias, establecerá los campos del saber científico organizados en un sólo gran ámbito, la física, dividido a su vez en distintas físicas: física inorgánica y física orgánica; la primera comprende: la física celeste o astronomía, la física terrestre o física mecánica, la física química o química; la segunda se divide en dos "grandes apartados: la fisiología propiamente dicha y la física social que se basa en la primera". Al

---

[24] Citado por Fraile, idem.

[25] Sobre Copérnico, en torno a el cual no me detengo en el texto, hay un excelente estudio de Thomás S. Kuhn, en dos volúmenes, "La Revolución Copernicana",Orbis, 1978 (original de 1957). En este estudio Kuhn plantea ya las orientaciones básicas que luego desarrollará en "La Estructura de las Revoluciones Científicas".

[26] Edición castellana por Orbis 1980, Augusto Comte, "Curso de Filosofía Positiva", págs. 64-66.

proponer una nueva ciencia, la sociología,[27] no puede concebirla sino como una física más.

2.2.- Francis Bacon

Galileo y Francis Bacon son contemporáneos y ambos se completan en fijar para el futuro el rumbo de la ciencia. En ellos la episteme moderna reina con claridad plena. El afán de Bacon, recostruirlo todo desde la raíz —"instauratio magna ab imis fundamentis"— forma parte del talante general de los modernos y del propio de un siglo en el que se vive, antes que se conoce, el momento como tiempo nuevo.[28]

Si ya para Leonardo el mundo es objeto, Bacon dedicará toda la primera parte del "Novum Organon",[29] a garantizar la objetividad del sujeto cognoscente, a aislar la mente en toda su pureza, independizándola de cuanto externo a ella pueda conducirla a error. Descartes sólo será más radical.

Se trata de la conocida doctrina de los "idola", las imágenes y representaciones falsas que oscurecen el entendimiento y no le permiten conocer la verdad. "Los ídolos y las nociones falsas que han invadido ya la humana inteligencia, echando en ella hondas raíces, ocupan la inteligencia de tal suerte, que la verdad sólo puede encontrar

---

[27] "Esta es la única, aunque grande laguna que hay que rellenar para acabar de constituir la filosofía positiva. Ahora que el espíritu humano ha fundado la física celeste, la física terrestre, mecánica o química, la física orgánica, vegetal o animal, fáltale completar el sistema de las ciencias de la observación fundando la Física Social. Esta es la más grande y la más acuciante necesidad de nuestra inteligencia; ésta es, me atrevo a decir, la primera finalidad de este curso, su finalidad especial" (Idem, pág. 34).

[28] "Temporis Partus Maximus", el gran parto del tiempo, es el título de la primera obra de Bacon (1585), hoy casi completamente perdida.

[29] Sigo la Edición castellana: Francis Bacon, "Novum Organon", Orbis, 1984, Barcelona. La traducción es deficiente. Por eso, prefiero, cuando es posible, dado que no reproduce toda la obra, la versión de Julián Marías en "La Filosofía en sus Textos", vol. I, Labor, Barcelona, 1963.

a ella difícil acceso; y no sólo esto: sino que, obtenido el acceso, esas falsas nociones, concurrirán a la restauración de las ciencias y suscitarán a dicha obra obstáculos mil, a menos que, prevenidos los hombres, se pongan en guardia contra ellos, en los límites de lo posible" ("Novum Organon", I, n° 38).

Es el afán —¿mito?— de la **pureza** del órgano cognoscitivo, necesaria para garantizar la seguridad del conocimiento, afán que estará presente en toda la historia de la investigación científica, y que sólo será puesto en crisis a partir de Marx.

Desembarazar al espíritu de las fuentes de error es la parte negativa —"pars destruens"— del método, a partir de lo cual se abre la posibilidad de construir. Pero se trata no de construir un método para demostrar una verdad pues con ello no se obtiene ningún progreso, sino de producir un método **inventivo**, pues sólo inventando se puede dominar la naturaleza y servirse de ella. De lo que se trata es de obtener nuevos conocimientos para avanzar en el uso de la naturaleza. Conociendo la naturaleza por dentro, es como nos podemos apropiar de sus leyes y utilizarlas siguiendo su propio orden obedeciendo a la naturaleza.

En el conocimiento está en juego el poder.

"En el hombre, ciencia y poder coinciden en un mismo punto porque el desconocimiento de la causa hace imposible la obtención del efecto correspondiente. Pues a la Naturaleza no se la vence si no se obedeciéndola. Y lo que en el orden teórico se presenta a modo de causa, eso en el orden operativo se constituye en norma de acción"(Ib, I, n° 3).

El punto de partida de la invención ha de ser la **observación**. "El hombre, ministro e intérprete de la Naturaleza, obra y conoce en la medida que ha observado, apoyándose en la experiencia o en la razón, el curso regular de la Naturaleza. No sabe más; no puede más"(Ib, I, n° 1).

La observación consiste, sobre todo, en reunir todos los hechos posibles, experimentados, esto es, mediante la experiencia y no la pura especulación. Para Bacon la observación experienciada es lo que se llama experimento. El experimento como verificación será el aporte teórico de Galileo. "Sobre la propiedad dada, es preciso ante todo hacer comparecer ante la inteligencia todos los hechos conocidos

que ofrecen aquella misma propiedad, aunque en materias diferentes. Es preciso hacer esa recolección a la manera del historiador, sin teoría preconcebida y sin demasiada sutilidad" (Ib. II, n° 11). Habrá que añadir los hechos en los que no se encuentra esa propiedad y elaborar unas tablas exhaustivas de todo.

De esto se sigue un complicado sistema que Bacon expone ampliamente aplicándolo al estudio del calor. No me detendré en ello.

Las reglas epistémicas están presentes: Observación —régimen del ojo—, multiplicación numerativa —cantidad, división por individuos—, orden matematizado, práctica de las cosas —"Las cosas, ellas mismas, son la Verdad y la Utilidad" (Ib, I, n° 124)—... etc. Bacon, para terminar, está imbuido, como todos los de su tiempo, de un firme optimismo en cuanto al uso de la ciencia: "Recupere ya el hombre el derecho que sobre la Naturaleza tiene, ese derecho que le compete por divina donación: désele recursos, y, por lo demás, la recta Razón y la sana Religión regulará su empleo" (Ib. I, n° 129).

Habrá que llegar al siglo XX para que ese optimismo entre en crisis.

2.3.- Galileo

La modernidad de Galileo no está en que su física sea completamente nueva pues muchos de sus conceptos dependen todavía del pasado. Sirva, como ejemplo, la circularidad del movimiento y su explicación por un principio intrínseco a los cuerpos. Está en el dominio completo de las reglas-huella epistémicas modernas sobre su pensamiento.

Véase la representación-huella cantidad, que genera su concepción matemática del mundo.

En el "Diálogo de los Sistemas Máximos"[30] —el de Tolomeo-Aristóteles y el de Copérnico— en el que Salviati y Sagredo representan el pensamiento de Galileo contra Simplicio, vocero de la visión tradicional, hay un pasaje muy claro al respecto. Lo cito en extenso pues no admite resumen:

---

30 Edición de 1968: Opere, vol. VII, p. 128 ss.

"SALVIATI:... el entender se puede considerar de dos maneras, es decir, **intensive** o **extensive**, **extensive**, esto es, en relación con la multitud de los inteligibles que son infinitos, el entender humano es como nulo aun cuando entendiera bien mil proposiciones, porque mil respecto del infinito es como un cero; pero considerando el entender **intensive**, en cuanto este término representa intensivamente, es decir, perfectamente, alguna proposición, digo que el intelecto humano entiende algunas tan perfectamente y tiene acerca de ellas certeza tan absoluta como la tiene la misma naturaleza; tales son las ciencias matemáticas puras, esto es, la geometría y la aritmética, de las cuales el intelecto divino conoce bien infinitas proposiciones más porque las sabe todas, pero creo que el conocimiento de aquellas pocas entendidas por el intelecto humano iguala al divino en la certeza objetiva, porque llega a comprender su necesidad, por encima de la cual no parece que pueda existir seguridad mayor.

"SIMPLICIO: Esto me parece un hablar muy resuelto y atrevido.

"SALVIATI:(...) para explicarme mejor, digo que en cuanto a la verdad que nos dan a conocer las demostraciones matemáticas, es la misma que conoce la sabiduría divina; pero os concedo que el modo con el cual Dios conoce las infinitas proposiciones, de las cuales conocemos nosotros unas pocas, es mucho más excelente que el nuestro, que procede por discursos y por pasos de conclusión en conclusión, mientras el Suyo es una simple intuición (...) Ahora bien, estos recorridos que nuestra inteligencia hace con tiempo y con movimiento de paso en paso, el Intelecto divino, como la luz, los recorre en un instante, que es igual que decir que los tiene siempre a todos presentes. Concluyo, por tanto, que nuestro entender, en cuanto al modo y en cuanto a la cantidad de las cosas entendidas, está separado por espacio infinito del divino".

No es el caso de reparar en los aciertos o desaciertos de la teología de quien, si no se las vio bien con los teólogos, no fue sólo por dogmatismos o diversidades de paradigmas.

La comparación entre el intelecto humano y el divino interesa aquí por otros motivos. Destaco, pues, algunos signos de la episteme moderna presentes en el discurso.

La verdad como certeza y absoluta. La certeza no es sólo condición del intelecto sino propiedad de la naturaleza, **cosa**, por tanto, objeto externo al sujeto y por lo mismo cognoscible, aprehendible, de modo que sujeto y objeto se corresponden. Es lógico, por tanto, que Dios no puede aprehender una certeza distinta de la que aprehende el hombre si ésta es absoluta y está en la naturaleza. Se insinúa con bastante claridad una concepción pasiva del intelecto, incluso el divino, que, pasando por Descartes, se expresará más abiertamente en Locke y en todo el empirismo, transfondo filosófico de la ciencia.

La cantidad como regla del pensar. ¿Certeza absoluta no es en el contexto, un concepto regido por la cantidad? ¿No es **toda** la certeza, toda la cantidad de certeza posible? Si toda la certeza es un hecho, un objeto natural, el mundo es cantidad y su verdadero conocimiento se da en las matemáticas, esto es, aprehendiendo su matematicidad y expresándolo en proposiciones matemáticas. En consecuencia Dios no puede tener un conociento "intensivo" del mundo, de las matemáticas, superior al del hombre. El conocimiento de Dios es distinto al del hombre sólo cuantitativamente, "extensive". Esto, que a Simplicio le parece "muy resuelto y atrevido", Galileo trata de corregirlo, y lo hace, pero de nuevo cuantitativamente. En efecto, la diferencia está en la cantidad de tiempo, en la instantaneidad del conocimiento divino. El concepto de infinito está también elaborado desde la cantidad.

El conocimiento como posesión, no como relación. Al corresponderse certeza objetiva con certeza subjetiva, hay captación de un **individuo** por otro, no relación.

La intencionalidad es impensable desde la individualidad.

Pero así mismo la analogía. Podría decirse, sin embargo, que Galileo recurre a la analogía cuando intenta explicar la diferencia entre el intelecto humano y el divino, —"es mucho más excelente que el nuestro"—, pero es una analogía concebida cuantitativamente, o sea, que no es analogía. El "modo" de conocer de Dios es un modo cuantitativamente distinto.

Sto. Tomás había resuelto el problema de Dios desde su episteme; desde la episteme moderna el problema de Dios no tiene solución. El mejor recurso será pasarlo a los márgenes de la episteme,

fuera de la razón, mientras la irracionalidad no encuentre acomodo en ella.

La relación real, la ordenación, ya no es pensable para Galileo; sólo el orden y un orden matemático. Es la ciencia.

El pensar por individuos —representación-huella epistémica básica— exige y produce la separación. De ahí que Galileo en "Il Saggiatore" distinga dos libros, que por supuesto proceden ambos del Verbo Divino, el de la Sagrada Escritura y el de la Naturaleza, escrito también por Dios, en triángulos, círculos y figuras geométricas, esto es, en lenguaje matemático. Según esto, la naturaleza es ordenada y su orden matemático es su ley. Las leyes de la naturaleza son, pues, matemáticamente regulares y se trata de captarlas. Por eso mismo, no es necesario multiplicar las observaciones, como para Bacon, sino que basta una buena observación, "intensive", para aprehender una ley.

Se ha dicho (Losee, 1976, p. 66) que la posición de Galileo ante el experimento verificatorio es ambivalente. Lo que sucede es que, desde su pensamiento, el experimento no siempre es necesario para confirmar una hipótesis, pues, si el proceso lleva a la "certeza absoluta", expresada con claridad matemática, el experimento es superfluo. En esto Galileo es coherente. El experimento es imprescindible cuando no hay certeza absoluta en la formulación de la ley.

El método galileano va de la observación a la ley —momento inductivo— y regresa de la ley a la acción en la realidad —momento deductivo—; cuando en la ley no hay certeza, se recurre a un momento intermedio, el experimento, como paso auxiliar de la inducción hasta que la ley se confirma y se puede proceder a la deducción.

3.- Humanismo del Yo

3.1.- Humanismo Naturalista

Con Galileo la física-matemática —todavía es sobre todo mecánica— se afirma definitivamente como la ciencia príncipe moderna.

Este predominio de la física tiene su razón de ser. Parece ser el producto del conocimiento que mejor se articula con la episteme de la modernidad, la episteme burguesa. Sus productos, por otra parte, han sido los más útiles para el desarrollo pujante de ese grupo social.

¿Qué extraño tiene que en los últimos siglos la ciencia —modelo-física— haya pretendido afirmarse como el único conocimiento válido y haya intentado relegar al olvido y al pasado a la filosofía?

El intento ha fallado y parece condenado al fracaso definitivo en nuestros días. Vale la pena preguntarse por qué.

La física y sus hermanas —las llamadas ciencias naturales— se autonomizaron de la filosofía pero sólo relativamente pues siguieron ligadas a ella, por lo menos hasta Newton. Eran, en realidad, las únicas ciencias. Las que hoy conocemos como ciencias del hombre, o sociales, no lograron emerger hasta bien entrado el siglo XIX.

Sus temas y problemas eran campo de la filosofía. Cuando nacen independientes —la sociología con Comte, la psicología con Wundt en 1879— encuentran ya un paradigma científico establecido el cual fija las reglas de posibilidad para acceder al estatuto de ciencia, el paradigma-física.

Las nuevas ciencias surgen de la insuficiencia de la antigua disciplina para seguir ocupándose de sus problemas, insuficiencia metodológica sobre todo, y se desgajan de ella en una pretendida revolución radical que se resuelve en el intento más o menos logrado de desprenderse de la vieja madre para encomendarse a otra que más bien resultó madrastra porque nunca las aceptó. Impuso sus condiciones y las candidatas a hijas se esforzaron —y en muchos casos aún se esfuerzan— por adecuarse a ellas, pero algo parece no poder encajar plenamente. El resultado ha sido un vagar en la tierra de nadie, en una ambivalencia insuficiente para unos y otros, y no lograr afirmarse con verdadera autonomía.

Hoy estas definidas fronteras, ciencias y ciencia, ciencia y filosofía, filosofía y literatura, comienzan a desvanecerse. Empiezan a perder posibilidad. En esta nueva orientación hay que situar el desconstruccionismo de Derrida, por ejemplo.

Si las ciencias naturales sólo se independizan plenamente —por lo menos en su ilusión— de la filosofía, después de Newton, el campo estaba ya abierto y expedito con Descartes.

El impulso de separar —epistémico moderno— que lleva a Descartes a dividir, precisar, delimitar, aclarar por delimitación, entrega a las ciencias el campo neto de la cosa extensa —epistémico:cuantitativo— y reserva a la filosofía el mundo del yo —epistémico:sujeto-individuo— pensante.

Las ciencias humanas estarán asentadas sobre este humanismo del yo que los distintos discursos irán elaborando y reelaborando en muy variadas formas sin salirse de la gran regla epistémica yo-individuo.

No habrá otra forma posible de representarse al hombre y tematizarlo. Es el hombre , en lo constitutivo , de Ockham, de Lutero, de Ignacio, de Trento...

El humanismo moderno es un humanismo naturalista —la naturaleza, el mundo, lo define— y no un humanismo humanista. El hombre como un individuo entre los individuos de la naturaleza y, si ésta es física, mecánica, desde la física será pensado. Lo mismo la agrupación de los hombres, la sociedad. La sociedad es conocida como una Natura. De ahí que sea un impensable como comunidad propiamente dicha. La comunidad nunca podrá ser entendida desde un transfondo de natura; sólo es realmente pensable como "humatura" o "humaneza", para no caer en la abstracción, humanidad, y permanecer en la generalidad concreta.

Con los cambios de la burguesía y del capitalismo —desde el primero hasta el actual— ha variado el puesto que se le ha dado al individuo y la manera de concebir la organización de individuos —lineal, sistémica, gestáltica— pero la categoría individuo no ha cambiado. "Nací para colmar la gran necesidad que tenía de mí mismo", dice Sartre (Las Palabras).

El hombre como ser-de-la-naturaleza está ya germinalmente en la episteme de la modernidad, pero no se expresará plenamente sino a partir de Hobbes. El mecanicismo, que será el gran ámbito conceptual desde el que habrá de estudiarse, conquista primero su cuerpo ya con Leonardo, y desde ahí lo irá invadiendo todo hasta llegar al

hombre-máquina de Skinner[31], o robotizado, en nuestro mundo, bien expresado por H. Lefebvre, (1980).

A primera vista lo que vengo diciendo parece contradicho por los datos de la experiencia histórica, por los textos que exponen la evolución sobre el concepto del hombre en el circular de las ideas. En efecto, las primeras manifestaciones apuntan precisamente a sacar al hombre de la naturaleza, rompiendo la unidad de cuerpo y alma, y asignando así el cuerpo a la naturaleza y el espíritu a otro mundo, puesto que es el espíritu lo que constituye esencialmente al hombre; en un primer momento éste es desprendido y autonomizado del mundo.

La definición aristotélica, "animal racional", que ha dominado durante siglos, se disuelve en la separación entre racionalidad y animalidad, entre el hombre y el animal. El animal, del que empieza a enfatizarse la brutalidad —el bruto— entra de lleno en la física-mecánica de la naturaleza. En el hombre, al enfatizar la racionalidad, se introduce también una neta separación entre alma y cuerpo; el cuerpo se asimila a los brutos y se piensa igualmente como sometido a la misma física-mecánica. Tardará en concebirse el alma como cuerpo, pero se hará, y será Hobbes el primer claro vocero. El círculo finalmente se cierra, cuando la ciencia no hable más del espíritu, lo convierta en un signo-palabra de otra cosa, del tipo "emanación cerebral".

El espíritu tendrá, no obstante, larga vida en la filosofía pura, por lo menos hasta Hegel. Pero, ya se sabe, la filosofía, para la ciencia, será un conocimiento no objetivo y, por lo mismo, inválido mientras no se someta a servirla, "ancilla scientiae". Cuando asuma de una vez este papel —Comte y demás— acabará por descubir desde

---

[31] Véase: "Más allá de la Libertad y la Dignidad" (1973). A pesar de su protesta: " Al hombre no se le convierte en máquina porque analicemos su conducta en términos mecánicos" (p.250), Skinner concluye: "El hombre es una máquina, en el sentido de que constituye un sistema complejo que se comporta de modo que podemos expresar en leyes pero esa complejidad es extraordinaria" (Idem).

Con su típico razonamiento "tramposo" (véase mi trabajo: "Skinner: una Psicología para la Dependencia", 1978) afirma al final lo que niega al principio de un mismo párrafo. Es fácil entender que lo que realmente dice es: el hombre no es una máquina simple, sino un máquina compleja.

dentro los límites e inconsistencias de la ciencia, su función ideológica de servicio a la estructura social dominante, y la pondrá en su sitio esto está sucediendo ante nuestros ojos. Cría cuervos....

La brutalización físico-mecanicista de los animales se produce ya en la primera mitad del siglo XVI.

Gómez Pereira (1500,circa,-1558) es un filósofo español (nació probablemente en Medina del Campo) "poco y mal conocido".[32] Escribió dos obras una de las cuales lleva el extraño título de "Antoniana Margarita" editada en Medina en 1554: "se ha reeditado en los siglos XVII y XVIII y sus ejemplares son muy raros" (J. Marías, op. cit., V. I, p. 761).

Parte de una radical independencia, cosa común en su época, con respecto a Aristóteles y todos los autores que le preceden: "Mas antes que comience, declaro que no me siento obligado a aceptar sentencia de autor, por grave que sea, a no ser en materia de Religión y que sólo he de apoyarme en la razón" (op. cit. p. 762).

Empieza fijando una neta diferencia entre "el hombre y los brutos". Esta diferencia está en el conocimiento. "Con verdad decimos que el hombre difiere de los demás animales por la racionalidad" (Idem). Ahora bien, en la racionalidad hay que incluir también la sensación. Por lo mismo, los animales "carecen de sentidos" (Ib. p. 763).

Así los animales son concebidos como puros autómatas. "Para explicar los movimientos y las reacciones, aparentemente cognoscitivas, de los brutos, basta con suponer en ellos una fuerza mecánica, parecida a la del imán que atrae el hierro (ferrum ceu magnete trahitur). Es una fuerza oculta que se acumula en la parte del cerebro de donde nacen los nervios y a donde van a parar las imágenes de las cosas, que les hace reaccionar y por medio de los mismos nervios mover los músculos y los miembros" (Fraile, op. cit. V. III, p. 359).

Pero si radical es la diferencia entre el hombre y los animales, también lo es, dentro del hombre, entre el alma y el cuerpo. El alma

---

[32] Julián Marías (op. cit. ps. 761-67) trae importantes y significativos fragmentos de su obra principal a través de los cuales puede conocerse lo esencial de su pensamiento. De él tomo los datos de su vida y obra.

ejecuta por sí misma, sin necesidad del cuerpo, todas las operaciones cognoscitivas, sentir y entender. Es más, cuando esté libre del cuerpo, lo hará mejor. El alma para conocer, basta que reflexione sobre sí misma, a partir de sus propios actos. Así el alma conoce, con certeza absoluta —verdad-certeza— su propia existencia. Se adelanta a Descartes, quien casi con seguridad conoció su obra pues son demasiadas las coincidencias. El "cogito" cartesiano se expresa en Pereira así: "Nosco me aliquid noscere, et quidquid noscit est, ergo ego sum", conozco que yo conozco algo, y todo lo que conoce existe, luego yo existo, (Fraile, Idem).

En este proceso de físico-mecanización del hombre, a partir de la regla epistémica individuo, hay que considerar, aunque sea de paso la posición de **Gassendi** (1592-1655), contemporáneo de Descartes, con quien polemiza.

Gassendi importa aquí sobre todo porque estructura en forma coherente la tendencia atomista que se presenta ya en Giordano Bruno, pero que se desarrolla a partir del 1600, año de su muerte.

Retoma el atomismo de Demócrito y Epicuro, sobre todo este último, y elabora una física que intenta conciliar con las tesis cristianas. Así, los átomos no son eternos sino creados por Dios. Pero, una vez creados, siguen leyes mecánicas propias. Constituyen los cuerpos, el espacio y el movimiento. El espacio y el tiempo no son entes de razón "cum fundamento in re", como para los escolásticos, sino seres reales, con entidad propia, condición necesaria para que puedan existir los cuerpos. Las diferencias entre los átomos son cuantitativas, y éstas son las que él llama cualidades primarias —cualidad regida por la cantidad—: magnitud, densidad, peso, ligereza. Las cualidades secundarias, color, luz, olor, etc., sólo existen en el sujeto que las percibe. El movimiento es el paso de un lugar a otro, traslación en el espacio.

Contra Descartes, concibe el conocimiento como radicalmente empírico, interpretando en sentido estricto el viejo axioma escolástico: nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos. "Toda noción e intelección de la mente depende de los sentidos". No hay pues ideas innatas. Las imágenes concretas de los sentidos sirven al alma de ocasión para despertar su innata capacidad racional de

elaborar ideas suprasensibles. Entre alma y cuerpo hay una distinción completa. El alma se aloja en el cerebro y se comunica con el pecho.

Los procesos del conocimiento siguen una mecánica cerrada según el modelo de la física de los átomos.

El físico-mecanicismo y el automatismo dominan el cuerpo del hombre, lo mismo que el de los animales, con expresa claridad en **Descartes.**

Ya se ha visto cómo las ideas claras y distintas sobre la realidad exterior, el mundo, no son para éste de orden puramente psicológico o subjetivo pues que su verdad objetiva está garantizada con absoluta certeza por la veracidad de Dios. Ahora bien, puesto que una idea clara y distinta de algo es un conocimiento cierto, si puedo tener la idea de una substancia como claramente distinta de otra, ambas substancias tienen existencia separada e independiente. Así sucede con el cuerpo y el alma: "vemos claramente que para ser no tenemos necesidad de extensión, de figura, de estar en nigún lugar ni de otra cualquier cosa que se pueda atribuir al cuerpo, y que somos solamente porque pensamos"(Principios. I,8; en J. Marías op. cit. II).

Lo constitutivo del cuerpo es la extensión puesto que es un atributo que podemos pensarlo claramente como distinto —aislado— de todos los otros del cuerpo, como la figura y el movimiento, pero no podemos pensar claramente un cuerpo sino como extenso. "Pero aunque un atributo cualquiera sea suficiente para que la substancia sea conocida, hay, sin embargo, una propiedad principal en cada substancia, que constituye su naturaleza y esencia, y de la cual dependen todas las demás. La extensión, en longitud, anchura, y profundidad constituye la naturaleza de la substancia corpórea(...) Pues todo lo demás que puede ser atribuido al cuerpo, presupone la extensión, y es solamente un modo de lo extenso,(...) Así no podríamos concebir, por ejemplo, figura, si no es en una cosa extensa, ni movimiento que no tenga lugar en un espacio extenso (...) Puede, por el contrario, ser concebida la extensión, sin figura o sin movimiento..." (Idem, I, 53).

Así pues, todo cuerpo, vivo o no, humano o animal, es esencialmente definido por su extensión y por lo mismo regido por las leyes físico-mecánicas de la extensión. El cuerpo vivo es pues una máquina. La vida es movimiento. Los cuerpos vivos tienen vida pero

no pensamiento, y puesto que la sensación es un modo de pensamiento, tampoco tienen sensaciones; no sienten. Son meros autómatas. "Supongo que el cuerpo no es otra cosa sino una estatua o máquina de tierra que Dios forma expresamente, para hacerla lo más parecida a nosotros: de suerte que no le da solamente por fuera el color y la figura de todos nuestros miembros, sino que también le pone dentro todas las piezas requeridas para hacerla marchar, comer, respirar, y en fin imitar todas las funciones que se puede imaginar procedentes de la materia, y no dependientes sino de la disposición de los órganos" (L'Homme, en: "Discours...", p. 231).

El cuerpo humano es igual a los relojes, las fuentes artificiales, los molinos, "et autres semblables machines", sólo que hecho por Dios. "Por lo que respecta a las partes de la sangre que penetran hasta el cerebro no sirven solamente para alimentar y mantener su substancia sino principalmente también para producir un cierto aire muy sutil, o más bien una llama muy viva y pura, llamada los espíritus animales" (Idem).

En base a estos espíritus animales, o vitales, se explican mecanicísticamente todas las pasiones a las que Descartes dedica un tratado. Son el resultado mecánico del movimiento de la sangre y de esos mismos espíritus vitales.

Así todo el hombre, excepto su alma, —claro que ésta es su esencia— cae plenamente bajo la ciencia físico-mecánica. La mayor parte de la psicología pertenece por tanto a la física.

3.2.- Thomas Hobbes

"LA NATURALEZA (El arte con que Dios ha hecho y gobierna el mundo) está imitada de tal modo, como en muchas otras cosas, por el **arte** del hombre, que éste puede crear un animal artificial. Y siendo la vida un movimiento de miembros cuya iniciación se halla en alguna parte principal de los mismos ¿por qué no podríamos decir que todos los **autómatas** (artefactos que se mueven a sí mismos por medio de resortes y ruedas como lo hace un reloj) tienen una vida artificial? ¿Qué es en realidad el **corazón** sino un **resorte;** y los nervios qué son sino diversas **fibras;** y las

articulaciones sino varias ruedas que dan movimientos al cuerpo entero como el Artífice se lo propuso? El **arte** va aún más lejos, imitando esta obra racional que es la más excelsa de la Naturaleza: el hombre. En efecto: gracias al arte se crea ese gran **Leviatán** que llamamos **república o estado** (en latín **civitas**) que no es sino un hombre artificial, aunque es de mayor estatura y robustez que el natural para cuya defensa fue instituido; y en el cual la soberanía es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero; los magistrados y otros funcionarios de la judicatura y ejecución, nexos artificiales; la **recompensa** y el **castigo**(...) son los nervios que hacen lo mismo en el cuerpo natural..."

Así comienza Thomas Hobbes su "Leviatán, o la Materia, Forma y Poder de una República, Eclesiástica y Civil". Contemporáneo de Descartes, le precede cuatro años en el nacimiento (1588) y le sobrevive ventinueve (1679).Se conocieron pero no se estimaron.

Basta leer el texto citado —continúa con una enumeración casi exhaustiva de paralelismos— para conocer ya los caminos físico-mecánicos por los que discurre el pensamiento del autor. Me adentraré por ellos apenas lo suficiente como para llenar el propósito de mi discurso.

En Hobbes el hombre-individuo no es ya sólo una regla-huella epistémica sino, clara y abiertamente, un concepto expreso, punto de partida de su pensamiento. Sistemáticamente todos sus análisis parten de lo singular e individual y sólo lo superan por la suma. "Por lo que respecta a los pensamientos del hombre, quiero considerarlos en primer término **singularmente**, y luego en su **conjunto**, es decir, en su dependencia mutua" (Leviatán, I, cap. 1).

El pensamiento es representación, "o apariencia" del objeto el cual actúa sobre los sentidos y "por su diversidad de actuación produce diversidad de apariencia". El conocimiento es, pues, básicamente sensorial. Todo deriva de la sensación que no es sino el resultado de

---

[33] Los subrayados están en el texto. En la exposición me sirvo frecuentemente de las palabras de Hobbes, entrecomilladas, porque es un autor que se expresa con tal claridad que difícilmente sus propias expresiones pueden ser sustituidas.

la acción de las cualidades o aspectos del objeto, que mediante los nervios "y otras fibras y membranas del cuerpo", llega al cerebro y al corazón y produce allí una reacción que se manifiesta hacia fuera precisamente en eso que "los hombres llaman sensación". Las cualidades de los cuerpos que percibimos, no son propiamente cualidades sino movimientos, esto es, son pensadas desde la cantidad. "Todas estas cualidades se denominan **sensibles** y no son, en el objeto que las causa, sino distintos movimientos en la materia, mediante los cuales actúa ésta diversamente sobre nuestros órganos. En nosotros, cuando somos influidos por ese efecto, no hay tampoco otra cosa sino movimientos (porque el movimiento no produce otra cosa sino movimiento)" (Id.).

El modelo estímulo-respuesta ya está en él claramente expresado. Watson y el conductismo no introducirán realmente ninguna novedad.

Cuando la sensación desaparece, quedan sus efectos, en el sujeto, como sucede con todo movimiento, —"Cuando el viento cesa las olas continúan batiendo durante un espacio de tiempo"—, la imagen permanece en ausencia del objeto. Esto es la imaginación, "una sensación que se debilita".

Entre imaginación y entendimiento no hay una distinción substancial. El entendimiento no es, en efecto, sino la imaginación cuando se produce por medio de palabras "u otros signos voluntarios". Por lo mismo es común a hombres y animales. El entendimiento peculiar del hombre se diferencia del animal porque no es sólo comprensión sino además conceptos y pensamientos.

Ahora bien, éstos se diferencian de la simple comprensión sólo cuantitativamente, "por la sucesión y agrupación de los nombres de las cosas en afirmaciones , negaciones y otras formas de expresión" (Ib. I, cap. 2).

La "consecuencia o serie" de palabras o pensamientos constituyen el discurso, que será, así, verbal o mental.

La serie de pensamientos, o discurso mental, puede ser sin orientación, cuando no está regulada por ningún deseo, aunque esta desorientación es más aparente que real, pues "aun en esta extraña disposición de la mente un hombre percibe muchas veces el hilo y la dependencia de un pensamiento con respecto a otro" (Ib. I, cap. 3).

Pero la forma más productiva del discurso mental es la serie de pensamientos regulados, esto es, dirigidos por algún deseo y designio.

El deseo cae en el campo de las pasiones que son **mociones animales o voluntarias.** "Este sentido implica moción en los órganos y partes interiores del cuerpo humano, causada por la acción de las cosas que vemos, oímos, etc(...) y aunque los hombres sin instrucción no conciben moción alguna allí donde la cosa movida sea invisible, no obstante tales mociones existen"(Ib). Ahora bien, "estos tenues comienzos de la moción, dentro del cuerpo del hombre, antes de que aparezca en la marcha, la conversación, en la lucha y en otras acciones visibles se llaman, comúnmente, esfuerzos(...) Este esfuerzo cuando se dirige hacia algo que lo causa, se llama apetito o deseo"(Ib.).

La mecánica de las pasiones sigue como consecuencia a la mecánica de las sensaciones, como la mecánica del pensamiento, y aquélla organiza a este último de modo que, estableciendo una secuencia de medios y fines, se constituye en racional.

El uso de la razón no es para nada el hallazgo de la verdad sino el discurrir y avanzar de una consecuencia a otra en forma ordenada. Y esta ordenación es matemática.

"**Qué es la razón.** Cuando un hombre **razona** no hace otra cosa sino concebir una suma total, por **adición** de partes; o concebir un residuo por **sustracción** de una suma respecto a otra, lo cual (cuando se hace por medio de palabras) consiste en concebir a base de la conjunción de los nombres de todas las cosas, el nombre del conjunto; o de los nombres del conjunto, de una parte, el nombre de la otra parte(...) Del mismo modo que los aritméticos enseñan a sumar y restar en **números**(...) los lógicos enseñan lo mismo en cuanto a las **consecuencias de las palabras**; suman **dos nombres**, uno con otro, para componer **una afirmación**; **dos afirmaciones** para hacer **un silogismo**, y **varios silogismos** para hacer **una demostración** y de la **suma o conclusión** de un sigolismo, sustraen una proposición para encontrar la otra" (Ib, I. cap. 5).

La razón no es sino "**cómputo**".

Así pues, no es que la razón esté sometida al cómputo, sino que su esencia es el cómputo mismo; por lo mismo no es innata ni hay en ella ningún contenido innato; tampoco es adquirida por la sola experiencia, "sino alcanzada por el esfuerzo; en primer lugar, por la

adecuada imposición de nombres, y, en segundo lugar, aplicando un método correcto y razonable, al progresar desde los elementos, que son los nombres, a las aserciones hechas mediante la conexión de uno de ellos con otro; y luego hasta los silogismos, que son las conexiones de una aserción a otra, hasta que llegamos a un conocimiento de todas las consecuencias de los nombres relativos al tema considerado; es esto lo que los hombres denominan **CIENCIA**" (Ib).

Al discurso mental corresponde el discurso verbal, esto es, el lenguaje , cuyo uso general "consiste en transponer nuestros discursos mentales en verbales"(Ib. I cap. 4).

La mecánica del lenguaje es, por supuesto, correlativa a la del pensamiento. No me detendré. Baste señalar que, al nominalismo de corte ockhamista, se le añade la matematización del discurso. Se anuncia con claridad un cierto estructuralismo posterior.

Es en Hobbes en quien el individuismo epistémico —e individualismo ético— se expresa abiertamente en la manera de conocer la sociedad de los hombres.

En su estado original, natural, el hombre es un individuo aislado; en su estado secundario, artificial, civil, se agrupa.

Hobbes asume el individuismo, imperado por la episteme, en forma radical y deduce de él, en perfecta lógica, las consecuencias, sin falsos pudores, en toda su crudeza, para elaborar una teoría social y política consecuente.

El hombre no es por naturaleza social, como pretende Aristóteles, sino radicalmente individual, encerrado en procurar conseguir su fin "que es su propia conservaciòn, y a veces su delectación tan sólo" (Ib. I, cap. 13). Y todos los hombres son iguales. Iguales en su capacidad e iguales en la esperanza de conseguir su fin. "De la igualdad procede la desconfianza", pues si todos buscan satisfacer sus deseos, necesidades y pasiones, por propia naturaleza, se vuelven enemigos al no poder conseguir dos la misma cosa.

"De la desconfianza, la guerra. Dada esta situación de desconfianza mutua, ningún procedimiento tan razonable existe para que un hombre se proteja a sí mismo, como la anticipación, es decir, el dominar por medio de la fuerza o por la astucia a todos los hombres que pueda, durante el tiempo preciso, hasta que ningún otro poder sea

capaz de amenazarle. Esto no es otra cosa sino lo que requiere su propia conservación, y es generalmente permitido" (Ib. I, cap. 13).

No tiene simple valor anecdótico el hecho que Hobbes, para probar sus asertos, recurra a la experiencia de su tiempo, según la cual, un hombre que quiere salir de viaje tiene que armarse para la defensa o debe cerrar sus puerta cuando va a dormir,—en los espacios de la existencia a los que no llega el poder del Estado— o a lo que supone que sucede (por las informaciones de la época) en la América, calificada de salvaje. Convertir los datos de la experiencia en datos de la "naturaleza", es parte de ese positivismo *ante litteram* que ya está en marcha en la ciencia de su tiempo y que es producto lógico de la episteme moderna.

La naturaleza individual,totalmente individual, del hombre es lo primero; la sociedad sólo es pensable como segunda y en cuanto corrección de lo natural. Lo natural es destructivo o inútil, y el hombre tiene que dominarlo para convertirlo en constructivo y útil.

Así, puesto que el fin natural de los hombres, la conservación y el disfrute, no se pueden lograr en el estado natural, pues la guerra generalizada lo impide, ellos, por motivos estrictamente individualistas (su propia conservación), descubren, con la razón, que tienen que renunciar a parte de sus deseos para asegurar lo fundamental.

De aquí emana la primera ley natural: que el hombre, para asegurar su vida, debe buscar la paz.

Y de la primera , proviene la segunda: "Que uno acceda, si los demás consienten también, y mientras se considere necesario para la paz y defensa de sí mismo, a renunciar este derecho a todas las cosas y a satisfacerse con la misma libertad, frente a los demás hombres, que le sea concedida a los demás con respecto a él mismo" (Ib. I, cap. 14).

La sociedad surge de un pacto, no entre el pueblo y el soberano o entre los individuos y el Estado, como será en Rousseau, sino de los individuos entre sí. Por eso, para Hobbes, del pacto no surge la democracia, aunque podría, sino la monarquía absoluta. En efecto, una vez que los hombres naturales deciden renunciar a su estado de naturaleza, deciden renunciar a sus derechos naturales y entregarlos íntegramente a un individuo. Podría ser a una representación democrática u oligárquica, pero para Hobbes no es eso lo más perfecto,

pues sólo un Estado absoluto puede conjurar el peligro de que los hombres quieran recuperar su estado de naturaleza, peligro siempre latente pues la mecánica de las pasiones individuales induce a ello. Sólo el poder absoluto da la seguridad absoluta.

A pesar de las diferencias en los discursos, no encuentro diferencias profundas, epistémicas, entre Hobbes y Descartes en lo que a la ciencia del hombre se refiere. En ambos una regla cuantitativa, física, mecánica, matemática, rige todo el conocer. No sólo en el régimen de los cuerpos y las sensaciones, sino también en el del pensamiento. En Hobbes es claro. En Descartes el pasivismo encubierto del pensar, como ya se dijo, está regido por la evidencia y la deducción rigurosa que impone también una mecánica, no por menos explícita menos real.

En la ciencia moderna del hombre la socialidad, como dato primario, se ha hecho **impensable**.

Humanismo de un yo-individuo naturalista, regido por el modelo de la ciencia natural, si bien todavía integrada en buena parte a la filosofía.

Cuando las ciencias del hombre, intenten desprenderse plenamente de la filosofía y hacerse ciencias propiamente dichas, se llevarán este fardo, y con él todos los problemas insolubles en el paradigma de las ciencias naturales porque este yo-individuo es además sujeto o, lo que es lo mismo, conciencia y libertad. También esto producto de la episteme moderna.

6

DESDE EL YO, EL OTRO ES INACCESIBLE

GARCIN: - El bronce... (lo acaricia). Bien, he aquí el momento. El bronce está ahí, lo contemplo y comprendo que estoy en el infierno. Les digo que todo está previsto. Habían previsto que yo me pondría ante esta chimenea, afincando mi mano sobre este bronce, con todas esas miradas sobre mí. Todas esas miradas que me devoran... (se vuelve bruscamente). ¡Ah! ¿Ustedes no son nada más que dos? Yo los creía más numerosos (ríe). Entonces, este es el infierno. Nunca lo hubiera creído... Ustedes recuerdan: el azufre, la hoguera, la parrilla... ¡Ah! vaya broma. No es necesaria la parrilla: el infierno es los Otros.

(Sartre)

No es mala la soledad. Dios está solo y tampoco necesita compañía, claro que el hombre no es Dios, eso ya lo sé, las Sagradas Escrituras dicen que la soledad es mala pero yo no lo creo, la soledad orea el alma y la compañía la ensucia, con frecuencia la ensucia, el demonio anida en el corazón del solitario, pero no es difícil espantarlo, ahùyentarlo, (...) El hombre escapa de la soledad cuando tiene miedo de sí mismo, cuando se aburre consigo mismo, el masturbador, perdona, Mochiña, no puede tener remordimiento de conciencia ni tampoco puede aburrirse a solas, el masturbador tiene que proclamar con orgullo su soledad independiente y gloriosa.

(Camilo José Cela)

DESDE EL YO, EL OTRO ES INACCESIBLE

1.- Las Trampas de la Libertad

En el seno de la modernidad, la libertad —individual, pues no es concebible otra—, es afirmada y negada en manera contradictoria.

Erich Fromm, en el prefacio a "El Miedo a la Libertad" (1974), sitúa la contradicción en la vivencia íntima del hombre moderno: "La tesis de este libro es la de que el hombre moderno, libertado de los lazos de la sociedad pre-individualista —lazos que a la vez lo limitaban y le otorgaban seguridad—, no ha ganado la libertad en el sentido positivo de la realización de su ser individual, esto es, la expresión de su potencial intelectual, emocional y sensitivo.

"Aun cuando la libertad le ha proporcionado independencia y racionalidad, lo ha aislado y, por lo tanto, lo ha tornado ansioso e impotente. Tal aislamiento le resulta insoportable, y la alternativa que se le ofrece es la de rehuir la responsabilidad de esta libertad positiva la cual se funda en la unicidad e individualidad del hombre"(op. cit. p. 11).

El punto clave, a mi entender, está en que desde el momento de su aparición en la historia, el burgués necesitó y buscó, por exigencia de su mundo práxico de vida, la **independencia** y a ésta la llamó libertad. En el origen, hay una identificación entre independencia y libertad, pensada ésta desde aquélla.

Es la independencia de la estructura feudo-aristocrática —de poder y autoridad—, ganada palmo a palmo y pulso a pulso, lo que permitió a la burguesía nacer, crecer y afirmarse.

La experiencia vivida de esta independencia es la experiencia eminente de libertad en cada burgués y en todo su grupo social. Es una **independencia-para,** medio a fin. En este sentido es **racional** (Weber).

A medida que el mundo de vida burgués se va afirmando, la independencia-libertad va ocupando sucesivos espacios: **de** la autoridad

económica, **de** la autoridad política, **de** la autoridad social, intelectual, religiosa, científica, **del** mundo, **del** cuerpo, **de** Dios ...[1]

Pero esta independencia **de**, es al mismo tiempo una independencia **para** dominar —individual y asociativamente— la mercancía, el mercado, los fines, los medios, el conocimiento, el mundo, el cuerpo, el alma, Dios...

Esta lógica —que no dialéctica— independencia-dominio, exige la lógica: libertad-determinación.

El generador y beneficiario de la primera cae atrapado en la segunda, a medida que la desarrolla. En efecto, si en principio la libertad es para él y la determinación para el resto, acaba prisionero del resto, en cuanto su episteme del individuo no le permite generar **distinciones** esenciales entre individuos, pues éstas originarían jerarquías estructurales que acabarían con la independencia.

Las teorías de Hobbes son un buen ejemplo. El hombre en estado natural es concebido en situación de total independencia y libertad. "Por libertad se entiende, de acuerdo con el significado propio de la palabra, la ausencia de impedimentos externos, impedimentos que con frecuencia reducen parte del poder que el hombre tiene de hacer lo que quiere; pero no pueden impedir que use el poder que le resta, de acuerdo con lo que su juicio y razón le dicten" (Leviatán, I, cap. 14).

Independiente y no sólo dispuesto a dominar sino con derecho al dominio: "siendo necesario para la conservación de un hombre,

---

[1] Maffesoli (1977, p. 157) lo expone así: "La libertad, en esto reside su lógica, es concebida como desprendimiento respecto de los vínculos personales. La circulación de los bienes y las mercancías es la negación de la circulación de las personas y de la palabra (...) Por consiguiente, todo se racionaliza y las tendencias colectivas (el intercambio simbólico) son rechazadas como irracionales".

Elocuente es al respecto el clásico texto de Marx (Manuscritos, 1970, p. 154) que traigo a colación, no sólo por lo que dice en sí, sino, sobre todo porque sitúa al autor de lleno en la misma episteme moderna de sus adversarios: "Un ser sólo se considera independiente en cuanto es dueño de sí, y sólo es dueño de sí en cuanto se debe a sí mismo su existencia. Un hombre que vive por gracia de otro se considera a sí mismo un ser dependiente (...) mi vida tiene fuera de ella el fundamento cuando no es mi propia creación".

aumentar su dominio sobre los semejantes, se le debe permitir también" (Id. I. cap. 13).

Ahora bien, el **querer**, base de su libertad, —sigo con Hobbes— está determinado por las mociones de su organismo, las pasiones que son reacciones **mecánicas** a los movimientos del medio sobre él. La libertad está determinada, en su mismo origen, por un rígido mecanismo "natural". No es libre, por tanto.

¿No queda así la libertad confinada al mundo de las apariencias, de la acción práxica en el universo fenoménico, mientras su verdad encubierta es la determinación?

En realidad el burgués no necesita de otra libertad sino de la que le permite, en la acción, conseguir sus fines. La determinación encubierta, que sería la verdad de esa libertad, le permite, por otra parte, entregarse a la acción, libre de los "impedimentos" de la responsabilidad. La ética no emana de su ser, sino de la ley social. "Justicia e injusticia no son facultades del cuerpo ni del espíritu", o sea, de nada del hombre. "Donde no hay poder común, la ley no existe; donde no hay ley, no hay justicia" (Id. I, cap. 13).

Para Descartes el espíritu está también determinado —ni que decir del cuerpo— tanto cuando lo dominan la confusión de los sentidos como cuando, en toda libertad, —independencia de impedimentos—, **es obligado, por la evidencia, a asentir.**

Un determinismo explícito o implícito puede rastrearse, así mismo, en Locke, en Kant —determinismo de las categorías transcendentales— y en el mismo Hegel para quien la razón y su proceso siguen un desarrollo inexorable.

2.- El Determinismo Predestinacionista

Lutero y Calvino transfieren a Dios el determinismo, con su doctrina de la predestinación.[2] No hay verdadera libertad de elección

---

[2] A siglos de distancia encontramos la respuesta del hombre moderno en el Götz de Sartre ("El Diablo y el Buen Dios"). Después de haber hecho el Mal, exclama: "Me has dicho que el Bien es imposible: apuesto, pues, a que haré el Bien: sigue siendo la mejor manera de estar solo. Yo era criminal, ahora me cambio:

en el hombre. Su conducta sólo aparentemente es libre; por eso tiene un exclusivo valor de **signo**, en cuanto denota la elección hecha por Dios sobre él. Weber, significativamente, atribuirá a la procura de esos signos el desarrollo capitalista más pujante.

Lutero en realidad no habla claramente de predestinación como lo hace Calvino, pero su postura ante la libertad —el libre albedrío— es de clara negación. Véanse algunos textos tomados de una de sus obras fundamentales: "De Servo Arbitrio" (Edic. de 1976).

"Esto prueba con clara evidencia que lo del libre albedrío es pura mentira" (p. 36).

"Así que también esto es ante todo necesario para un cristiano y de provecho para su salvación: el saber que la presciencia de Dios no es tal que deje juego libre a la contingencia, sino que él prevé, se propone y hace todas las cosas con voluntad inmutable, eterna e

---

cambio de casaca y apuesto que seré un Santo (...) Pues bien, Dios mío: de nuevo estamos cara a cara , como en el buen tiempo viejo en que yo hacía el Mal. No debí ocuparme nunca de los hombres; estorban. Son malezas que es preciso apartar para llegar a tí (...)

"No somos nada, no podemos nada en nada. El hombre sueña que obra pero es Dios quien conduce (...) No soy un hombre, no soy nada. Sólo hay Dios. El hombre es una ilusión óptica (...) No, no tengas miedo. Sólo que prefiero la desesperación a la incertidumbre (...)

"Sólo yo, tienes razón. Sólo yo... El cielo ignora hasta mi nombre. A cada minuto me pregunto lo que podía ser yo a los ojos de Dios. Ahora sé la respuesta: nada. Dios no me ve, Dios no me oye, Dios no me conoce. ¿Ves ese vacío por encima de nuestras cabezas? Es Dios(...) Estaba yo solo; yo solo decidí el Mal; solo yo inventé el Bien(...) Si Dios existe, el hombre es nada; si el hombre existe ... ¿Adónde corres?(...) Heinrich, voy a darte a conocer una importante travesura: Dios no existe ... ¡Alegría, lágrimas de alegría ! ¡Aleluya! (...) Te digo que Dios ha muerto (...) Ya no tenemos testigo, yo soy el único que ve tus cabellos y tu frente. Qué verdadera eres desde que El ya no es ... ¡Por fin solos! (...)

"Si Dios no existe, ¿por qué yo, que quisiera vivir con todos, estoy solo? (...) el reino del hombre comienza. Bonito comienzo ... No tengas miedo, no flaquearé. Les causaré horror, ya que no tengo otra manera de amarlos... permaneceré solo con este vacío por encima de mi cabeza, ya que no tengo otra manera de estar con todos. Hay que hacer esta guerra y la haré. TELON" (Edic. castellana de 1967).

He construido un collage con varios parlamentos del personaje central.

infalible. Mediante este rayo fulminante es echado por tierra y totalmente aniquilado el libre albedrío; por lo tanto, los que quieran sostener el libre albedrío tendrán que negar este rayo, o hacer caso omiso de él, o desviarlo de sí de alguna manera"(p. 57).

Las afirmaciones a lo largo de todo el libro son tales que no queda espacio para una "benigna" interpretación según la cual lo que se niega no es el libre albedrío sin más, sino sólo en orden a la salvación.

"¿O crees tú (este tú es siempre Erasmo contra quien va el libro) que Dios preconoce algo sin que esté implicada su voluntad o que cree algo sin que esté implicado su conocimiento (quod nolens presciat aut ignarus velit)? Si él presabe queriendo, su voluntad (por ser así su naturaleza) es eterna e inmutable. De esto sigue irrefutablemente: todo cuanto hacemos, todo cuanto ocurre, aunque nos parezca ocurrir mutablemente y de modo que podría ocurrir también en otra forma (mutabiliter et contingenter fieri), de hecho ocurre sin embargo necesariamente, sin poder ocurrir en otra forma, e inmutablemente, hablando con miras a la voluntad de Dios. Pues la voluntad de Dios es eficaz, y no puede ser impedida, tampoco la obra misma puede ser impedida, es decir, nada puede impedir que se produzca en el lugar, tiempo, modo y medida en que Dios pre-sabe y quiere" (p. 58).

"Es, por tanto , un hecho indiscutible, (...) que lo hacemos todo por necesidad y nada por libre albedrío(...) En consecuencia, el libre albedrío no es ni más ni menos que un nombre divino, que compete sola y exclusivamente a la Majestad divina(..)" (p.88)[3].

"Pues Bien: lo más seguro será, y lo más adecuado a nuestra religión cristiana, prescindir del todo de este término libre albedrío. Pero si no queremos prescindir de él, al menos enseñemos con buena

---

[3] "...más bien deberíamos decir que Lutero niega la libertad por razones metafísicas, (es decir, porque, al igual que el Agustín tardío, no ve la manera de hacerla coexistible con la noción de Dios como 'poder')". La cita es de González Faus (1987, p. 556) quien, sin embargo, señala que esta concepción de la libertad como "un auténtico pelele que baila al son de quien sabe moverla" corresponde a una experiencia antropológica: "la increíble capacidad que tiene el ser humano para ser manipulado".

fe que se lo debe usar en el sentido siguiente: que al hombre se le concede un libre albedrío no respecto a lo que es superior a él, sino respecto de lo que es inferior. Esto es: el hombre debe saber que en lo referente a sus bienes y posesiones materiales, él tiene el derecho de usar, hacer y no hacer conforme a su libre albedrío..."(p. 90).

Esta es, de hecho, la libertad que necesita el burgués moderno. Sobre este texto pareciera que se pudiera basar una aceptación por parte de Lutero, de la libertad de decisión en las cosas que no hacen directamente a la salvación. Sin embargo, las palabras siguientes del mismo párrafo no permiten esta suposición: "(...) si bien también esto lo guía el libre albedrío del solo Dios en la dirección que a él le place" (Idem). O sea, esa libertad fenoménica, es una ilusión pues discurre sobre una determinación encubierta.

Al final del capítulo XIV, penúltimo, pone Lutero una confesión personal muy significativa para entender su modernidad: "En cuanto a mí mismo confieso abiertamente: aunque fuera posible, yo no quisiera que se me concediese un albedrío libre ni que se dejara en mis manos algo con que pudiese esforzarme para alcanzar la salvación: no sólo porque en tantas adversidades, los tantos peligros y los tantos embates de los demonios, yo no sería capaz de subsistir y de retener aquella facultad puesta en mis manos(...) sino porque también en el caso de que no hubiera ningún peligro, ninguna adversidad, ningún demonio, me vería no obstante obligado a debatirme en perpetua incertidumbre(...) pues mi conciencia, aun cuando yo viviera e hiciera obras buenas eternamente, jamás llegaría a tener certeza plena acerca de cuánto debo hacer para satisfacer a Dios. En efecto: cada obra hecha dejaría tras sí la torturante duda: ¿fue del agrado de Dios lo que hice, o exige Dios algo más?" (p. 325). Cuando Lutero defiende la "libertad del cristiano" —otra de sus obras clave— es la independencia de toda autoridad humana lo que defiende, no una libertad personal de decisión.

Weber (op. cit.) hace una amplia exposición de la doctrina calvinista sobre la predestinación en los siglos clave y sus consecuencias en la ética puritana, así como en otras iglesias protestantes. La búsqueda de respuesta a las preguntas esenciales derivadas de la predestinación —"¿Pertenezco yo al grupo de los elegidos ? ¿Y cómo estaré seguro que lo soy ?" (p. 135)— lleva al

cristiano piadoso a centrarse en la presencia en su vida de signos objetivos, controlables, que le aseguren la elección divina. Esto racionaliza la conducta integrándola en un proyecto total y compacto de vida, en una ascesis que conforma la personalidad más adecuada para el desarrollo del nuevo sistema económico.

Para Sombart (op. cit.) las diferencias entre la moral católica y la protestante no son tan significativas como para que en el seno de una orientación se haya favorecido el desarrollo capitalista y no en el de otra. Es más, para este autor la doctrina católica es por lo menos tan apta como la protestante a ese fin. Las razones del desarrollo desigual en el capitalismo europeo, las encuentra en diferencias nacionales e incluso raciales. La polémica entre él y Weber no interesa aquí.

De todos modos, es claro que la doctrina de la predestinación diferencia notablemente una ética de otra. El predestinado, pero ignorante del sentido salvífico o condenatorio que para él tiene esa predestinación, se siente impulsado, por la angustia consecuente, a buscar las señales de su salvación o condena en la acción.

El que piensa que Dios no condena ni salva sino en relación con su conducta personal, a partir de que Dios, en principio, quiere salvarlo, como a todos —pues la voluntad salvífica de Dios es universal—, no está sometido a esa tensión para toda la vida. El pecado es visto como una situación transitoria, un peligro de condena ciertamente, pero del que puede librarse por el sincero arrepentimiento, y no como un signo de que inexorablemente está condenado. Su compromiso con una vida íntegramente cristiana no está guiado por el temor, sino en todo caso, por el deseo de hacer libremente la voluntad de Dios y construir su reino.

En el primer caso, si los signos de salvación, por razones ideológicas, son identificados con las conductas adecuadas para el desarrollo capitalista, esas conductas se harán necesarias en la mayoría de la población y generarán, como consecuencia, en lo que de ellas depende, ese desarrollo. En el segundo caso, la acción en sentido capitalista será una de las orientaciones posibles, siempre que no sea pecaminosa, pero ni la única ni la preponderante. La ideología tendrá que tomar otras formas.

Las escuelas psicológicas de los siglos XIX y XX, ya se ha dicho, tampoco escapan a un determinismo, en el mejor de los casos inconfeso.

Hay que emitir un juicio semejante sobre las teorías sociales, desde Comte hasta nuestros días. Sobre esto ya se ha escrito, discutido y criticado en abundancia, lo que me exime de hacerlo aquí.

3.- La Libertad de Elección

De este determinismo, explícito o encubierto se libran sin embargo algunos discursos modernos.

El discurso católico, filosófico, teológico y moral, es uno de ellos. Como moderno, el discurso católico al que aquí me refiero, está centrado en la libertad individual. Está regido por la representación-huella epistémica individuo.

Ya se ha visto cómo Ignacio de Loyola la asume como indeterminada y por lo mismo el ejercitante puede partir de la "indiferencia" para determinarse.

La doctrina teológica oficial de la Iglesia Católica es consistente al respecto. Ya en la primera condena a Lutero, la bula "Exurge Domine" de 1520, se rechaza la proposición: "El libre albedrío, después del pecado, es sólo un título (una palabra)" (D.1486).

Trento, en el primer capítulo del decreto sobre la justificación, declara que el libre albedrío, de ninguna manera queda extinguido, si bien pueda estar "atenuado en sus fuerzas e inclinando" (al mal por el pecado) (D. 1521).

Después de Trento, la misma doctrina se mantiene y reafirma cada vez que la libertad individual es puesta en duda.

El problema de la predestinación fue amplia, dura y clamorosamente discutido entre los teólogos católicos en la segunda mitad del siglo XVI y durante el XVII divididos en dos escuelas, la de Domingo Báñez (dominicos) y la de Luis Molina (jesuitas). Dominicos y jesuitas lideriza una polémica que se ha hecho famosa. En ambas escuelas sin embargo la libertad estructural del individuo humano nunca

es puesta en duda. La discusión gira en torno a cómo se entiende la relación entre libertad humana y acción divina (el auxilio de la gracia; polémica "de auxiliis").

El concepto de libertad varía de un autor a otro, pero todos aceptan, en lo fundamental, la libertad como libertad de elección y de toda necesidad (determinación) natural.

Sirva para cerrar este punto el siguiente párrafo de Karl Rahner (1977): "Así podemos decir sobre la libertad creada: es ante todo una propiedad transcendental del ser en general, la cual corresponde a un ente en la medida de su nivel óntico, y se llama libertad por antonomasia allí donde se ha alcanzado la altura óntica de la persona espiritual como disposición responsable sobre sí mismo, y esto incluso frente a Dios, pues la dependencia de El (a diferencia de la causalidad intramundana) incluye precisamente la dotación con una libre subsistencia propia. Ahora bien, esta libertad creada es querida en nuestro orden fáctico como posibilidad de la libre comunicación de Dios a un socio personal en un diálogo libre por ambas partes (alianza), por más que a la vez debamos reconocerla como auténtica entidad creada cuya finitud es experimentada en su historia e historicidad, en su corporalidad y su limitación por la acción del poder.

"Un concepto de libertad como dignidad esencial de la persona, desarrollado a partir del libre amor de Dios y del interlocutor necesario para ello, debería constituir la base para una doctrina de la libertad de conciencia correctamente entendida, o del derecho a un espacio para la realización concreta de la libertad frente a su indebida limitación por el Estado y la Iglesia" (p. 314).

4.- La Libertad Hipostasiada

Sartre, por otro lado, en una huida radical de todo determinismo, hipostasia la libertad liberándola, valga la redundancia, de toda necesidad humana y divina. El Dios de la modernidad —el Dios de Ockham— está también aquí presente como negación.

El sujeto moderno adquiere en Sartre una de sus expresiones más depuradas y más autoconscientes. Se goza en su aislamiento

enrollándose en él y autofinalizándose. Parte de sí para ir a sí y terminar en sí.

Este sujeto es existencialmente libertad y, puesto que ser es existir, la libertad es su ser."¡Yo soy mi libertad! Apenas me has creado, he dejado de pertenecerte". Son las palabras de Orestes a Júpiter en "Las Moscas" (Les Mouches, 1947, p. 233).

En "El Existencialismo es un Humanismo" se lee esta afirmación programática: "No existe el determinismo, el hombre es libre, es más, el hombre es libertad"(1978, p. 27).

En "El Ser y la Nada " (1948) aborda y agota el tema . "El hombre o es totalmente y siempre libre, o no es"[4]; "somos una libertad que escoge, pero no escogemos ser libres: estamos condenados a la libertad"[5]; "el hecho de no poder no ser libres es la facticidad de la libertad".[6] No se deduce de aquí un encubierto determinismo a la libertad.[7] En este sentido se diría que estamos condenados a existir como libertad. Una condena que no es pronunciada por nadie sino que simplemente es el hecho de existir.

No se concibe en Sartre una libertad fáctica y un determinismo óntico encubierto puesto que no hay tal diferencia. El ser

---

[4] "L'homme ne saurait être tantôt libre et tantôt esclave: il est tout entier et toujours libre ou il n'est pas" (p. 516).

[5] "Estoy condenado a existir siempre más allá de mi esencia, más allá de los móviles y motivos de mi acto: estoy condenado a ser libre. Esto significa que no se podría encontrar a mi libertad otros límites que ella misma o, si se prefiere, que nosotros no somos libres de cesar de ser libres"(p.515).

"De hecho, somos una libertad que escoge pero no escogemos ser libres: estamos condenados a la libertad, como dije antes, arrojados a la libertad, como dice Heidegger 'abandonados'. Y, como se ve, este abandono no tiene otro origen sino la existencia misma de la libertad" (p. 565).

[6] "Decimos que la libertad no es libre de no ser libre y que ella no es libre de no existir.

"En efecto, el hecho de no poder no ser libres es la **facticidad** de la libertad y el hecho de no poder no existir es su **contingencia**" (p. 567).

[7] Véase toda esta discusión en el primer capítulo de la cuarta parte, especialmente entre las páginas 516 y la 546.

es puro existir, facticidad. Lo que aparece es lo que existe, lo que sucede y sólo en cuanto suceso.

¿De qué libertad se trata? Decisión.[8] Libertad es puro decidir: no deliberar para decidir, motivación para decidir, ni nada por el estilo, sino puramente decidir. En una decisión siempre actual, siempre sucediendo, el hombre no es, sino se **hace**. Por lo mismo nunca es, actualmente, nada sino puro proyecto **en** y **de** libertad. "La libertad coincide, en su fondo, con la nada, que está en lo íntimo del hombre(...) El hombre es libre porque no es sí mismo, sino solamente presencia a sí mismo(...) La libertad es precisamente la nada(...) que constringe al hombre a hacerse. En su libertad el hombre se proyecta hacia el futuro y por eso es deseo de ser-en-sí" (p 516). Deseo de la imposible unidad del ser-para-sí y del ser-en-sí. No es, pero tampoco será. Puro proyecto sin término.

La negación de toda transcendencia, en cuanto ella implica un más-allá real, convierte así a la libertad en transcendencia pura, inmanente. La transcendencia, al hipostasiarse, coincide con la inmanencia. Transcendencia pura puesto que un en-sí humano no aparece como posible en el horizonte, esto es, una existencia sin fisura por la que no pueda colarse la nada. El hombre es puro para-sí, mera autopresencia del sujeto a sí mismo —¿conciencia y libertad coinciden?[9]—, conciencia de no ser en-sí. "El ser de la conciencia, como conciencia, consiste en el existir, como presencia de sí en la distancia de sí: esta distancia (...) es la nada" (p.120).

La carencia del en-sí, la aguda presencia de la nada, es, existencialmente, proyecto a un imposible en-sí-para-sí, en el que nada

---

[8] "Ya lo hemos visto, para la realidad humana, ser es elegirse —se choisir—, nada le viene de fuera, ni tampoco de dentro, nada que pueda recibir o aceptar. Está enteramente abandonada, sin ayuda de ninguna suerte, a la insostenible necesidad de hacerse ser hasta en el menor detalle" (p.516).

[9] "Pero esto no significa que la elección —le choix— profunda sea por eso inconsciente. No es sino una misma cosa con la consciencia-nosotros puesto que no se distingue de nuestro ser. Y como nuestro ser es precisamente nuestra elección original, la consciencia (de) elección es idéntica a la consciencia que nosotros tenemos (de) nosotros. Es necesario ser consciente. Elección y conciencia son una sola cosa —una sola y misma cosa—" (p. 539).

y ser entren en síntesis sin perderse. Proyecto de un absurdo, el hombre es una "pasión inútil".[10]

Si estamos condenados a la libertad, estamos condenados por lo mismo a la responsabilidad, una responsabilidad netamente subjetivo-individual, de sí para sí. ¿Una responsabilidad irresponsable?

Para una libertad autónoma e individualizada, las otras libertades no pueden ser sino obstáculos: "el infierno es los otros".

Los otros. Difícil le resulta a la episteme del sujeto-individuo pensarlos.

Sartre le dedica toda la tercera parte de su obra: El para-otro (Le Pour-autrui). "Hemos descrito la realidad humana a partir de conductas negativas y del Cogito. Hemos descubierto siguiendo ese hilo conductor, que la realidad humana era-para-sí. ¿Es **todo** lo que ella es?" (p. 275).

Con agudeza de crítica, Sartre destaca la problemática del otro en el pensar moderno, problematicidad nunca resuelta, aunque todos dan por cierta la existencia del otro. No dan, sin embargo, de ella pruebas seguras. A lo sumo remiten a experiencias de pura probabilidad.

La existencia del otro sólo podrá ser afirmada, más allá de la probabilidad, con total seguridad, si partimos de una experiencia **inmediata e indudable**, como la experiencia del "cogito" me asegura de mi propia existencia.

Esta experiencia existe: es la **vergüenza** que me produce la **mirada**. La vergüenza, como vivencia que es, y, por lo mismo, modo de consciencia, por ser consciencia es intencional, referida a un objeto que no puede ser otro sino yo mismo, pero yo mismo, en cuanto

---

10 "Cada realidad humana es a la vez proyecto directo de metamorfosear su propio Para-sí en En-sí-Para-sí y proyecto de apropiación del mundo como totalidad de ser-en-sí, bajo las especies de una cualidad fundamental. Toda realidad humana es una pasión, en cuanto proyecta perderse para fundar el ser y para constituir al mismo tiempo el En-sí que escapa a la contingencia siendo su propio fundamento, el **Ens causa sui** que las religiones llaman Dios. Así la pasión del hombre es inversa a la del Cristo, porque el hombre se pierde en cuanto hombre para que Dios nazca. Pero la idea de Dios es contradictoria, y nosotros nos perdemos en vano; el hombre es una pasión inútil" (p. 708).

aparezco ante otro, en cuanto soy **visto** por otro. La vergüenza me afirma al otro con total certeza. La mirada me reduce a **objeto**. Vivencio ser-mirado-objeto. Y esto es la vergüenza. No puedo ser objeto sino de otra consciencia. El otro es sujeto, presente-sujeto en mi vivencia. En este sentido soy-para-otro.

El análisis sartriano es en verdad muy complejo. Para los fines de este estudio, será suficiente una palabra sobre las relaciones entre sujetos.

La relación es el sujeto, el para-sí. "El Para-sí es fundamento de toda negatividad y de toda relación. **El es la relación**" (p. 429).

Soy para-otro en un mundo en el que hay otros. Esta es la facticidad de nuestra existencia.

Las relaciones entonces no pueden ser concebidas sino "en la perspectiva del conflicto".

La revelación del otro como **mirada** implica la relación como **posesión**. Yo trato de poseer al otro y el otro intenta poseerme a mí. Enajenación, objetivación. Pero no puedo contentarme con la posesión del otro-objeto pues, si no es otro-sujeto, ya no es. Trato pues, de adueñarme del otro-sujeto, de su libertad, pero en ese mismo intento lo destruyo en cuanto tal.[11]

Esto constituye nuestra relación con el otro, "ideal imposible de la aprehesión simultánea de su subjetividad y su objetividad" (p. 479). "No podemos jamás situarnos concretamente en un plano de igualdad, es decir, en el plano en el que el reconocimiento de la

---

11 "Lo mismo que el Amor encuentra su fracaso en sí mismo y que el deseo surge de la muerte del Amor para derrumbarse a su vez y dar lugar al Amor, todas las conductas para con el Otro-objeto implican una referencia implícita y velada a un Otro-sujeto y esta referencia es su muerte; sobre la muerte de la conducta para con el Otro-objeto surge una actitud nueva que intenta apoderarse del Otro-sujeto y en ella revela, a su vez, su inconsistencia y cae para dar lugar a la conducta inversa. Así somos reenviados indefinidamente del otro-objeto al otro-sujeto y recíprocamente; el recorrido no se detiene jamás y es este recorrido, con sus cambios bruscos de dirección, lo que constituye nuestra relación al Otro. En cualquier momento que se considere, estamos en una u otra de esas actitudes insatisfechos de una como de otra (...) En efecto no sabríamos tomar una actitud consistente hacia el Otro si no se nos revela **a la vez** como sujeto y como objeto (...) cosa que es principalmente imposible" (p. 479).

libertad del otro implicaría el reconocimiento por el otro de nuestra libertad" (Id.).

Al fin y al cabo, la relación, pensada desde el para-sí, desde el sujeto-individuo moderno, se nadifica. ¿No significa esto que la relación es, real y concretamente, impensable? ¿Puede tener una existencia fuera de la abstracción? ¿Será algo más que el puro discurso verbal sartriano?

Sartre supera, en este sentido, plenamente a Nietzsche para quien "el hombre prefiere querer la nada a no querer", o, lo que es lo mismo, el hombre es querer, voluntad. Pero es una voluntad **en la voluntad de poder** general que constituye la esencia de lo existente.

De esta manera la voluntad del hombre está determinada desde la voluntad de poder[12]; no puede querer el no-poder. No es libre para

---

[12] "Lo que voy a relatar es la historia de los dos siglos que se aproximan. Y describo lo que viene, lo que no tiene más remedio que venir: 'la irrupción del nihilismo'. Esta historia ya puede ser relatada, pues la necesidad misma entra aquí en acción. Este porvenir habla ya por boca de cien signos; esta fatalidad se anuncia por todas partes " (La Voluntad de Dominio, Prefacio 2).

La **necesidad** que entra en acción no sólo permite el nihilismo. En efecto, en su concepción del mundo hay una fatalidad estructural dada por el hecho de estar constituido como un sistema de fuerzas: "Si el mundo puede ser pensado como una determinada dimensión de fuerza y como un determinado número de centros de fuerzas —y toda otra representación es indeterminada y, por consiguiente, inutilizable—, síguese de aquí que deberá atravesar un número calculable de combinaciones en el gran juego de dados de su existencia. En un tiempo infinito toda posible combinación debe ser realizada también una vez; aún más: debe ser realizada infinito número de veces (...) estaría con ello demostrado un círculo de series absolutamente idénticas: se demostraría que el mundo es un círculo que ya se ha repetido una infinidad de veces y que seguirá repitiendo 'in infinitum' su juego" ("La Voluntad de Dominio", 1065). Véase un texto similar en "La Gaya Ciencia" (CCCXLI).

De Nietzsche, si se quiere, se pueden entresacar textos para apoyar las más contradictorias afirmaciones. Hay que estar muy atentos a no falsear su pensamiento. En el tema del determinismo, Nietzsche aparece sin duda como uno de sus más enfáticos opositores; pero el determinismo que niega es el de causa-efecto, en general y en sus derivaciones particulares. El eterno retorno, en cambio , "Verdad fundamental", es realmente fatal. En la fatalidad repetitiva de la lucha de fuerzas, entra de lleno el hombre. Así ha de entenderse su negación del libre albedrío, como de la conciencia, "casi indiferente, superflua , destinada quizá

eso. Sin embargo, todas las posibilidades del poder le están abiertas. En el ámbito del poder, la libertad es absoluta. El "yo quiero" es libertad absoluta —arbitraria—, actuación de la Voluntad de Poder, opción incondicionada que no necesita justificarse por ningún valor sino que crea, actuando libremente, todos los valores.

El otro por lo mismo no puede ser sino objeto de este "querer". En tal sentido "la libertad es fruto del amor", amor de posesión, deseo de dominar. Es la ley de la Vida.

En la voluntad de Poder, absoluto, impersonal y fatal, que retorna eternamente sobre sí mismo, absoluta inmanencia, la conciencia y la libertad de cada hombre no son sino momentos intrínsecos de su desarrollo circular. La libertad individual trasciende a más poder en la inmanencia del todo.

Los discursos teológicos, filosóficos, filosófico-teológicos, sobre la libertad, en el seno de una coherente episteme moderna, no cesan de producirse. También la postmodernidad tiene los suyos. Al parecer, desde la modernidad, la libertad no deja de ser problemática.

---

a desaparecer dejando su puesto a un **automatismo** más perfecto" (Idem, 522: subrayado mío).

"Hoy no tenemos ya compasión alguna con el concepto de 'libre arbitrio', sabemos demasiado bien lo que es éste, el más difamado artificio de los teólogos, con el fin de hacer a la humanidad 'responsable', en su sentido..." ("El Ocaso de los Idolos", Obras, IV, p. 419).

Ni libre albedrío ni determinismo, éste en el contexto de la idea de causa-efecto: "Suponiendo que alguien llegue así a darse cuenta de la rústica simpleza de ese famoso concepto 'voluntad libre' y se lo borre de la cabeza, yo le ruego entonces que dé un paso más en su ilustración y se borre también de la cabeza lo contrario de aquel monstruoso concepto 'voluntad libre': me refiero a la 'voluntad no libre', que aboca a un uso erróneo de causa y efecto(...) 'La voluntad no libre' es mitología: en la vida real no hay más que voluntad **débil** y voluntad fuerte" ("Más allá del Bien y del Mal" n.21, p. 43).

5.- La Persecución de lo Determinado

En el discurso científico, sin embargo, parece ser una necesidad intrínseca a la ciencia misma la búsqueda de regularidades, de leyes, y por lo mismo la persecución de lo no libre en la libertad humana. Indagación de lo determinado bajo las apariencias de indeterminación.

Mucho les ha costado a las ciencias del hombre aceptar, en principio, la relativa indeterminación de las leyes estadísticas. Esta aceptación, sin embargo, parece ser más bien un provisional reconocimiento de la imprecisión de los instrumentos disponibles para acceder a las determinaciones reales.

Un objeto de conocimiento que es a su vez sujeto consciente y libre, no se somete a los esquemas del paradigma científico, determinístico, mecanicista, y, además, matemático.

Primero es la lucha contra la libertad como propiedad de este objeto-sujeto-individuo para someterlo al determinismo científico. O se niega como postulado, o, simplemente, se pone entre paréntesis, y se actúa como si no existiera. En teoría resulta ciertamente posible; cuando se interviene en la práctica, la libertad hace saltar los esquemas. Se busca explicar la inadecuación de teoría con práctica mediante recursos tales como la complejidad de las variables que intervienen en el hombre o el poco desarrollo de nuestros actuales conocimientos. El psicoanálisis más ortodoxo ha permanecido enredado en esta madeja de contradicciones entre teoría y práctica.

En realidad ninguna de las psicologías, sociologías, antropologías, científicas, sabe hoy muy bien qué hacer con este huesped fastidioso de la libertad que por más que se lo empuje hacia afuera de la casa nunca se va.

Se diría imposible una ciencia-ciencia de algo libre.

Con el paradigma científico tal como ha emergido de la episteme moderna, hay que decir que ciertamente no es posible.

¿Podría haber emergido otro? De lo dicho anteriormente se desprende que los paradigmas, y las epistemes particulares, no están **determinados** por la episteme general, sólo regidos por ella. Hay una amplia variedad de posibilidades por lo menos teóricas.

Los esfuerzos actuales por liberar a la física de todo determinismo indican un posible camino. ¿Llegará a donde pretende?[13]

Ante la conciencia las ciencias humanas se han dividido. Unas han emprendido una lucha similar a la que se libró contra la libertad —véase el conductismo—, pero otras han optado por asumirla y esforzarse por describirla y manejarla.

De todo ello se desprende, como conclusión, que la pretensión de conocer científicamente todos los objetos de conocimiento de la misma manera fundamental, ha chocado con un escollo difícil de superar: el sujeto-hombre, por lo menos tal como lo ha elaborado la modernidad.

¿No estará aquí la falla insalvable no ya de los paradigmas científicos sino de la misma episteme moderna burguesa?

Esto resulta verdadero no sólo cuando se toma al individuo-hombre en su soledad, sino también cuando se lo considera agrupado, esto es, en sociedad.

---

[13] Para Popper determinismo e indeterminismo son cuestiones metafísicas. La situación actual no favorecería "ni una tesis determinista ni una indeterminista". En ningún caso, sin embargo, estaríamos "autorizados a sacar conclusiones indeterministas", pero la creencia en la causalidad es metafísica. La causalidad, científicamente, es "una regla metodológica perfectamente justificada". Sin embargo: "La creencia metafísica en la causalidad, en sus varias manifestaciones, parece ser más fértil que ninguna metafísica indeterminista" (1968, p. 246-250). "La lección de todo esto es que deberíamos tratar de encontrar leyes estrictas —prohibiciones— que se puedan fundar sobre la experiencia. Al mismo tiempo nos debemos abstener de usar prohibiciones que limiten las posibilidades de investigación" (Id. p., 250). Un poco antes (p. 216) ha dicho: "En cuanto a la controversia sobre la causalidad, propongo disentir de la metafísica indeterminista que es tan popular actualmente. Lo que la distingue de la metafísica determinista que estaba en baja hasta hace poco entre los físicos no es tanto su mayor lucidez cuanto su mayor esterilidad". Sin embargo, en el "Post-Scriptum" opta abiertamente por el indeterminismo y lo argumenta (1986, v. II).

6.- Lo Social como Arte-facto

Si la psicología no ha podido estatuirse como ciencia humana sino discurriendo por el entramado de la episteme moderna y ha tenido inevitablemente que caer en el tremedal de sus anomalías, la sociología no ha salido mejor librada.

Dice Ortega y Gasset que "La sociología es una de las disciplinas sobre que las gentes tienen en todas partes menos ideas claras" (1938).

Escojo a Ortega porque, entre los múltiples discursos sociológicos, el suyo significa un intento sostenido de ir a las raíces de la sociología-discurso intentando reconstruirla desde sus presupuestos filosóficos últimos con lo que pone en evidencia las reglas epistémicas que la significan.

En su curso "El Hombre y la Gente" (1949-50), dictado en Buenos Aires, asienta como premisa que "la insuficiencia del doctrinal sociológico que hoy está a disposición de quien busque con buena fe, orientarse sobre lo que es la política, el Estado, el derecho, la colectividad y su relación con el individuo(...) estriba en que los sociólogos mismos no han analizado suficientemente en serio, radicalmente, esto es, yendo a la raíz, los fenómenos sociales elementales. De aquí que todo ese repertorio de conceptos sea impreciso y contradictorio" (1983 a, p. 11).

Se trata, pues, de ir a los **elementos** sobre los que se constituye la totalidad social. Ya tenemos claro que la regla-huella epistémica de fondo es **individuo**. Sobre esta falsilla discurrirá todo el tratado. El hombre será un elemento-individuo en la constitución del todo social.

El elemento-social es sin embargo distinto, y segundo, al elemento-hombre que es lo primario.

"Si, como se ha creído casi siempre —y con consecuencias prácticamente más graves en el siglo XVII—, la sociedad es sólo una creación de los individuos que, en virtud de una voluntad deliberada, 'se reúnen en sociedad'; por lo tanto, si la sociedad no es más que una 'asociación', la sociedad no tiene propia y auténtica realidad y no hace falta una sociología. Bastará con estudiar al individuo" (Id. p. 12).

Ortega no comparte esta posición. La sociedad tiene ella misma sentido y, por tanto, la sociología. Sucede, sin embargo, que su sentido, su realidad, no está en ella misma, sino en otra sobre la que se funda. Para descubrirla, hay que transcender la sociología y recurrir a la filosofía. "Ahora bien, la cuestión de si algo es o no, propia y últimamente, realidad, sólo puede resolverse con los medios radicales del análisis y la técnica filosóficos" (Ib.).

Como norma, "tenemos que partir de la realidad fundamental en que todas las demás, de uno u otro modo, tienen que aparecer. Esa realidad fundamental es nuestra vida, **la de cada cual**, y es cada cual quien tiene que analizar si en el ámbito que constituye su vida aparece lo social como algo distinto de, e irreductible a, todo lo demás" (Ib.; los subrayados son míos).

Se parte pues, muy afirmativamente, del hombre-individuo-sujeto. Pero hay más. Este hombre, individuo-sujeto está definido por su radical **soledad**.

"**Solo es humano lo que al hacerlo lo hago porque tiene para mí un sentido, es decir lo que entiendo**; en toda acción humana hay, pues, un **sujeto** de quien emana y que, por lo mismo, es responsable de ella; consecuencia de lo anterior es que mi humana vida que me pone en relación directa con cuanto me rodea(...) es, por esencia, **soledad**" (op. cit. p. 13; los subrayados en el texto).

Lo primero es, pues, la vida humana —no se olvide el vitalismo orteguiano— y ésta sólo tiene existencia concreta en **cada hombre**. Lo que va más allá de esto, y se revela epistémico, es la concepción de que la vida humana de cada hombre se da en radical aislamiento por su propia esencia; "la vida humana **sensu stricto**, por ser intransferible resulta que es esencialmente soledad, radical soledad" (Id. p. 45.).

Desde este pilar, originario y originante, Ortega emprende la tarea de construir lo social, bien atento a no desprenderse nunca de esa base.

Cada vida humana es fundamentalmente historia no determinada (Ib. p. 89, nota) pero se inicia históricamente en una determinación dada, en la sociedad que lo precede: "El hombre no aparece en la soledad —aunque su verdad última es su soledad—; el

hombre aparece en la socialidad como el Otro, alternando con el Uno, como el reciprocante" (Ib. p. 91).

Si la soledad radical es un dato, la socialidad lo es también. Han de tenerse en cuenta ambos y ambos han de ser comprendidos y explicados. Cada vida humana es, desde el origen, en lo social. "Lo primero que aparece en su vida a cada cual son los otros hombres".

De aquí saca Ortega el primer teorema social: "El hombre está a **nativitate** abierto al otro que él, al ser extraño (...) es decir, que (...) es, a **nativitate**, quiera o no, gústele o no, altruista(...) Se trata de algo previo al buen o mal talante respecto al otro. El robar o asesinar al otro implica estar previamente abierto a él ni más ni menos que para besarle o sacrificarse por él" (Ib. p. 92)"[14].

La apertura, si bien es condición para el surgimiento de lo social, todavía no es lo social.

Tampoco ello es la convivencia, porque la convivencia es un hecho de la vida humana, pero "lo social no es un hecho de la vida humana, sino algo que surge en la humana convivencia". Surge en ella pero ella no es social.[15]

"Los hechos de convivencia no son, pues, por sí mismos sociales. Forman lo que debería llamaarse 'compañía o comunicación', un mundo de relaciones interindividuales" (p.14).

Esto ya lo había afirmado en un texto anterior: "La convivencia, sin más, no significa sociedad o formar parte de una

---

[14] "Sólo es posible porque el otro es como yo en ciertos caracteres generales tiene un yo que es en él lo que mi yo es en mí, o, como decimos en español, tiene su alma en su almario, es decir , piensa, siente, quiere, tiene sus fines, va a lo suyo, etc., lo mismo que yo. Pero, bien entendido, todo eso lo descubro porque me reciproca. Tendremos, pues, que el otro, el Hombre, me aparece originariamente como el reciprocante y nada más" (Ib.p.90).

[15] "La expresión tradicional de que el hombre es un animal sociable en el sentido en que se ha solido entender, ha obturado siempre el camino hacia una firme sociología. Socialidad, sociabilidad, significa estar con otros en relación social pero 'relación social', ya he dicho, es igualmente que una mujer bonita me dé un beso, ¡qué delicia! o que un transeunte avieso me dé una puñalada, !qué fastidio! La interpretación automáticamente optimista de las palabras 'social' y 'sociedad' no se puede mantener y hay que acabar con ella" (Ib. p. 127).

sociedad. Convivencia implica sólo relaciones entre individuos. Pero no puede haber convivencia duradera y estable sin que se establezca automáticamente el fenómeno social por excelencia, que son los usos" (1983 b, p. 192).

Lo humano es la vida individual, solitaria, y su derivado, la convivencia. Lo social, que surge sobre ellas, y en ellas, no es humano, porque no es ni individual, ni inter-individual, sino trans-individual. Tiene otra individualidad propia, otra entidad, que se sobrepone a los individuos. Su entitatividad está dada por los usos.

"Los **hechos sociales constitutivos son usos**" (1983 a, p. 14; subrayado en el texto).

Estos son los **elementos** sociales.

¿Pero qué se entiende por uso? "El carácter general del uso consiste en ser una norma del comportamiento —intelectual, sentimental o físico— que se impone a los individuos, quieran éstos o no. El individuo podrá, a su cuenta y riesgo, resistir al uso; pero precisamente este esfuerzo de resistencia demuestra mejor que nada la realidad coactiva del uso, lo que llamaremos su 'vigencia'. Pues bien: una sociedad es un conjunto de individuos que mutuamente se saben sometidos a la vigencia de ciertas opiniones y valoraciones" (1983 b, p. 193).

Por todo ello la sociedad no es humana. "Al seguir los usos nos comportamos como autómatas, vivimos a cuenta de la sociedad o colectividad. Pero ésta no es algo humano ni sobre-umano, sino que actúa exclusivamente mediante el puro mecanismo de los usos, de los cuales nadie es sujeto creador responsable y consciente. Y como la 'vida social o colectiva' consiste en los usos, esa vida no es humana, es algo intermedio entre la naturaleza y el hombre, es una cuasi naturaleza y, como la naturaleza, irracional, mecánica y brutal(...) No es, en efecto, tanto 'humanidad' como 'elemento inhumano' en que la persona se encuentra" (1983 a, p. 16).

Por eso, "en la soledad el hombre es su verdad, en la sociedad tiende a ser su mera convencionalidad o falsificación" (Id. p. 87).

Ortega asume, pues, en toda su radicalidad, el individuismo epistémico, y desde ahí, piensa al hombre como totalmente individuizado, en radical soledad, pero abierto a la relación. Esta relación no es pensable sino como **producida**, artefacta, desde la más

profunda intimidad del sujeto, desde su ensimismamiento, resultado de su acción —"el ensimismamiento no es sino un proyectar la acción futura" (Ib. p.27)— en la que se proyecta hacia el otro, pues "el destino del hombre es primariamente **acción**"(Ib.).

Puesto que la relación no es concebible sino como acción producida por el sujeto solitario, sólo puede ser entendida como actuación **sobre** el otro: "mi relación con él se hace activa, que actúo sobre él y él sobre mí" (Ib. p. 93). Por lo mismo el amor no es pensable sino como fusión imposible: "quisiéramos hallar aquel cuya vida se fundiese íntegramente, se interpenetrase con la nuestra. Para ello hacemos los más variados intentos. Uno es la amistad. Pero el supremo entre ellos es lo que llamamos amor. El auténtico amor no es sino el intento de canjear dos soledades" (Ib. p. 48).

Estas soledades que se tocan y que actúan una sobre otra, es la máxima posiblilidad de relación pensable: la constitución del nosotros. "No importa qué sea lo que hagamos: curarle yo a él una herida o darle un puñetazo al que corresponda y reciproque con otro. En uno y otro caso vivimos juntos en reciprocidad con respecto a algo. La palabra **vivimos** en su **mos** expresa muy bien esta nueva realidad que es la relación 'nosotros': unus et alter, yo y el otro hacemos algo y al hacerlo nos somos. Si al estar abierto al otro se llama **altruismo**, este sernos mutuamente deberá llamarse nostrismo o nostridad. Ella es la primera forma de relación concreta con el otro y, por tanto, la primera realidad social, si se quiere emplear esta palabra en el sentido vulgar —(que no es el suyo, como ya se vio)— que es, a la vez el de casi todos los sociólogos, entre ellos algunos de los mejores, como Max Weber" (Ib. p. 95).

Este breve estudio sobre Ortega descubre cómo la episteme moderna genera en sociología un discurso que, no obstante sus múltiples variaciones, está fundado sobre el individuo epistémico desde el cual es pensada la sociedad y lo social. Hay subterráneas coincidencias con Sartre.

De ello no escapan tampoco los más avanzados contemporáneos, como se verá más adelante en referencia a Habermas y Apel.

Tampoco Marx se libra de estas mismas representaciones-huella epistémicas.

En este sentido, me parece suficiente y definitivamente profunda la crítica que le hace Enrique Dussel (1973, I, p. 115- 17: II, p. 45-52) situándolo plenamente en la modernidad : "Puede haber una ruptura epistemológica (de la filosofía a la economía política), pero no hubo una ruptura ontológica".

La ruptura epistemológica que señala Althusser es, desde mi punto de vista, de superficie. La episteme matriz queda intacta si la ruptura no alcanza a las representaciones-huella estructurales.

Dussel, sin hablar explícitamente de la episteme en el sentido que aquí se le da, prueba cómo Marx no se desprende de las categorías fundamentales de la modernidad: "Marx no podrá evitar el subjetivismo moderno en toda su vida (hasta 1883), lo cual sería dicha evasión, por otra parte, un imposible milagro en la historia del pensar humano" (1973, II, p. 46). Así mismo, de las categorías de **totalidad**, matematización, objeto, naturaleza, etc.

Dussel destaca, como consecuencia, la imposibilidad para Marx de pensar realmente la Alteridad —para Dussel la alteridad es el mundo de la meta-física, mientras la totalidad es el de la ontología—: "¿Ha superado Marx el horizonte de la totalidad o se encuentra dentro de ella como el ámbito irrebasable, final y único? Esta pregunta es más grave todavía porque dejando atrás la subjetividad moderna, penetra ya en el cuestionario ontológico, negando explicítamente lo meta-físico o de la Alteridad ética propiamente dicha. Afirmar la Totalidad como única es negar la Alteridad: Marx ha hecho esto último repetida y explícitamente"(Id. p. 47).

Partiendo del "ser autónomo", "dueño de sí" que no debe su ser "sino a sí mismo", un "ser-por-sí-mismo" —todas expresiones de los Manuscritos (1844)— no hay acceso real al otro en cuanto otro.

Con su descarnada, dramática —"la vida es drama"—, claridad, Ortega expresa muy bien esta inaccesibilidad al otro que, desde el sujeto moderno, se desvanece casi en pura suposición[16].

---

[16] "Pero el reo más importante, citado a juicio de ausencia, ha sido el otro hombre con su cuerpo y sus gestos presentes, pero cuyo carácter de hombre, de otro yo, de otra vida humana, se nos ha revelado como mera realidad interpretada, como la gran presunción y verosimilitud" (p. 89).

"La vida de otro, aún el que nos sea más próximo e íntimo, es ya para mí mero espectáculo, como el árbol, la roca, la nube viajera. La veo pero no la soy, es decir, no la vivo(...) Lo que de él tenemos con radical realidad es sólo su aspecto, su apariencia, su espectáculo, sus señales(...) Pero la relación entre una señal y lo señalado, entre una apariencia y lo que en ésta aparece(...) es siempre últimamente cuestionable y equívoca" (1983 a, p. 39). "La vida del otro no me es realidad patente como lo es la mía: la vida del otro, digámoslo deliberadamente en forma gruesa, es sólo una presunción o una realidad presunta o presumida —todo lo infinitamente verosímil, probable, plausible, que se quiera—, pero no radicalmente, incuestionable, primordialmente 'realidad' "(Id, p. 84).[17]

Las ciencias sociales, todas, y no sólo la sociología, están imposibilitadas para pensar la relación real, y por tanto el hombre-relación. Más allá del individuo, sólo es pensable la sociedad, la masa o el colectivo, cuya entidad le viene de relaciones producidas, productoras a su vez de la relación fundamental: el orden. Por ende: pacto, proximidad espacial, intercambio —economía—, poder, lenguaje, acción, apropiación...

---

17 Pero la irrealidad más impactante, en la confesión de Ortega, es la del dolor ajeno.

"El dolor ajeno no es realidad radical, sino es realidad en un sentido ya secundario, derivativo y problemático. Lo que de él tenemos con radical realidad es sólo su aspecto, su apariencia, su espectáculo, sus señales. Esto es lo único que de él nos es, en efecto patente e incuestionable. Pero la relación entre una señal y lo señalado, entre una apariencia y lo que en ésta aparece o lo que aparente, entre un aspecto y la cosa manifiesta o aspectada en él, es siempre últimamente cuestionable y equívoca" (p. 39).

El burgués, moderno, tendrá, pues, siempre derecho a dudar de que el otro sufra por sus acciones. El dolor de la injusticia que se le infiere siempre será problemático. El sufrimiento que en él produce la opresión, nunca podrá ser afirmado con total asertividad. El compromiso con el oprimido siempre podrá ser radicalmente cuestionado.

Semejante postura, lógicamente deducida desde la episteme del individuo, funda una ética y declara infundada, radicalmente, otra. El sistema burgués se justifica.

7.- Pausa: Aquí estamos

7.1.- El Modelo de la Episteme Moderna

Llegados a este punto y volviendo los ojos al camino recorrido, parece oportuno detenerse a sintetizar y organizar en un modelo comprensible, lo que en nuestros tiempos sigue siendo la episteme de la modernidad.

La episteme moderna, como toda episteme, en su estructura constitutiva, es un sistema de relaciones que genera en raíz, matricialmente, todo el conocer de nuestra época. En ambos sentidos, en cuanto sistema y en cuanto generante, puede ser definida como matriz.

En esta matriz, cuyos componentes son representaciones-no-representaciones, huellas-reglas, lo funcionante es su integralidad relacional. No es válido pues **realmente** atribuir a uno de ellos capacidad o función dominante, generadora o estructurante.

En base a estas premisas ha de entenderse el siguiente modelo en el que intento exponer de manera orgánica la matriz epistémica que constituye mi tema. Una vez leído, conocido, ha de ser negado.

Este modelo postula como punto de partida y fuente de comprensión la función epistémica, o representación-huella **individuo**.

No se trata del concepto individuo que ya es una elaboración teórica reglada por la función epistémica homónima en este caso, pero que existió en otros momentos históricos regido por otra representación-huella en el marco de otra episteme.

La huella-individuo en este caso es un modo de conocer el mundo por individuos, individualizante de toda realidad. Lo complejo y lo simple están así regidos por el individuo en cuanto lo complejo es, se diría automáticamente, conocido como agregado o interacción de simples; distinta conceptualización pero el mismo epistémico.

El individuo conforma así la cognición para representarse la realidad como individuada, por entes indivisos, con entidad propia, portantes en sí su propia razón, esto es, in-manentes, y al mismo tiempo divididos, separados esencialmente de los demás.

El individuo es a su vez **no-relación**. Lo intrínseco al individuo es la no-relación. La relación sólo puede ser conocida como extrínseca, algo que no está sino que es dado desde fuera o producido artificialmente. Las mónadas leibnizianas vienen a ser paradigmáticas en cuanto explicitación conceptual de la forma implícita de conocer en la episteme moderna (véase: Leibniz, 1983).

La relación es una exigencia de comprensión de la realidad, la cual, individuada, se vuelve caótica, impensable. Puesto que la relación sólo es pensable como extrínseca, dada la postulación del individuo, en cuanto huella epistémica es el **orden**. El orden se expresará en matemática, ordenacción de la cantidad, y en último término, en su forma más abarcante, en la razón en cuanto ordenación general del todo: lógica, método, organización. Y ello en todos los campos del vivir humano y de la acción: materia, sociedad, hombre, universo.

La razón exorciza permanentemente el desorden. El desorden, en cuanto fuera-de-razón, es simplemente incognoscible —ante el dato del desorden siempre se postulará un orden, una razón, oculta cognoscible— y por lo mismo, exorcización del misterio.

Nada puede ser pensado como realmente misterioso, de una realidad otra[18].

---

[18] Este cerrar la puerta a toda realidad inasequible desde los propios presupuestos epistemológicos, teóricos y metodológicos, declarándola como inexistente, tiene su más clara manifestación a partir del positivismo, quizás el paradigma epistemológico más netamente moderno, dotado de una gran capacidad de transformación que le ha permitido insinuarse en filosofías posteriores y habitarlas. Sirvan de ejemplo la fenomenología y el estructuralismo.

La modernidad puede también definirse como el **talante de la desconfianza**, propio de la burguesía. No puede **fiarse de**. De aquí el rechazo a toda fe, no sólo la religiosa que desde muy temprano fue borrada de su horizonte, sino de toda fe en cualquier realidad que no **aparezca** —y aun de la que aparece no se puede fiar ingenuamente—. Toda realidad tiene que ser **verificada**, esto es, hecha verdadera, arte-facta. Paradógicamente se trata de una fe en la verificación, en los propios arte-factos, en una auto-confianza herméticamente cerrada en sí misma, individuística. De ahí la crítica como actitud exclusiva moderna, monológica.

En el fondo hay una búsqueda compulsiva de seguridad —la modernidad es, puede decirse, una estructura obsesiva—, compulsiva porque la seguridad que

Lo no-racional es barrido de la existencia. La psicología más seria es un esfuerzo permanente por descubrir la razón, el propio orden, de lo irracional humano que sólo puede ser aceptado en cuanto tal provisionalmente, mientras se toma el tiempo de afinar métodos y categorías para meterlo en razón.

La imposibilidad de pensar el mundo de otra manera que no sea conocerlo como racional, en-orden, implica conocerlo por la trocha de otra huella-regla epistémica que es la **uniformidad** esencial por la que toda realidad es pensada como participante, en su última constitución, de la indistinción de **lo mismo**. El conocimiento es llevado así a conocerlo todo como individuos de una sola manera de ser, de modo tal que las diferencias entre seres son extrínsecas o simples diferencias, valga la repetición, en ningún caso verdaderas distinciones. Se hace impensable, así, la distinción intrínseca y por lo mismo la otredad propiamente dicha. La realidad no está constituida por distintos sino por mismos, sometidos todos a indistintas reglas de ordenación. El mundo se hace así, para el conocedor en la episteme moderna, una totalidad de lo mismo o **totalidad-misma**.

Los individuos se diferencian, así, por la oposición que su propio aislamiento en individualidades hace surgir. De este modo los individuos están puestos y opuestos ante el conocedor y los otros individuos. Son **objetos**.

El conocedor a su vez es conocido inevitablemente por estos mismos carriles epistémicos y por tanto como individuo-objeto, y, de hecho, así es tratado en todo el discurso de las prácticas sociales.

Aquí es donde la episteme encuentra su talón de Aquiles, su anomalía (véase Kuhn) estructural y por lo mismo insoluble desde su propio seno.

El conocedor, en cuanto es al mismo tiempo paciente de la práctica social que lo meneja como objeto y en la que práxicamente es como objeto-individuo conocido, vivencia la contradicción y la pasión

---

consigue siempre está minada de una insuperable inseguridad. La verificación no es sino uno de sus exorcismos. Cuando la nueva física golpea definitivamente esa ilusión de seguridad, se produce el desconcierto actual. ¿No será la postmodernidad un nuevo exorcismo?

—el padecer, el sufrir y el ser paciente de su negación como otredad— que de ella se deriva en su cuerpo y en el cuerpo social.

En este mundo de vida que padece el mismo hombre moderno que conoce en la modernidad epistémica, brota el **sujeto** como protesta contra la objetivación de todo. La protesta sin embargo, el sujeto, circula por las vías de la episteme moderna y sólo desde ella es pensable. Se piensa, por tanto, ante todo y sobre todo como individuo, individuo-sujeto.

El sujeto, —protesta contra su ser-objeto dictado por la episteme—, es así pensado como conciencia y libertad, pero conciencia y libertad modernas. Conciencia y libertad, pasionalmente, en su profunda raíz vivencial, no pueden ser conocidas radicalmente en el ámbito de la episteme de la modernidad. Al pasar, pues, al conocimiento, en el seno de este modo histórico de conocer, son in-formadas por las huellas-reglas epistémicas de la modernidad. Conciencia y libertad no pueden ser pensadas sino como individuales, objetivas (contradicción inevitable), indistintas, racionales, no-relacionadas.

Es claro, y los hechos lo manifiestan, que en esta manera de conocer, dentro de una episteme, lo que surge como protesta contra ella no resuelve nada y sobre todo no calma la protesta misma. El sujeto como tema y problema se plantea y replantea obsesivamente. No se avizora una solución satisfactoria. Su misma vigencia hace palpable su carácter de anomalía crítica.

El modelo no está todavía completo. Lo estará cuando, una vez desarrollado el régimen de los sentidos que rige la episteme, se puedan aparecer con mayor claridad las dos representaciones-huellas finales: la observación y el análisis.

7.2.- El Ojo-Rey

Al reflexionar sobre cada uno de los componentes de la episteme moderna y sobre la totalidad de esta matriz, se encuentra una forma-cualidad en la que todos ellos coinciden, una "dínamis" (δύνᾰμις) —fuerza en cuanto capacidad de efectuar— que da razón de su producirse y reproducirse. No se trata ya de una

huella-representación sino de la regla energética —energía reglante— de producción y reproducción de la episteme y de sus componentes. Es **la vista, el ojo** en cuanto sentido mediador de toda producción de conocimiento.

Si se hace un estudio lingüístico de las palabras en que se expresa el conocimiento y sus procesos, se hallará que sus raíces etimológicas, griegas sobre todo, pero también latinas, confluyen en un universo de significados cuyo núcleo es el ojo y la visión, (véase mi ensayo: "De la Sensatez y la Locura", ya citado).[19]

---

[19] Veamos algunas de ellas:

idea (ἰδέα): vista, aspecto externo,figura, forma, (en Píndaro, imagen); proviene de idéin (ἰδεῖν) que significa ver, mirar, descubrir, observar; y de ahí: conocer ,saber, entender, comprender. Idéin (éidon) es una forma irregular de horáo (ὁράω): ver, de donde oftalmós (ὀφταλμός): ojo.

"Los verbos de ver y mirar tienen en Grecia una significación religiosa y filosófica, y la religión griega es, como pocas en la antigüedad, una religión de visión. A diferencia de lo que ocurre en el judaísmo, el elemento auditivo pasa a un segundo término. 'Los griegos eran un pueblo de ojos' (Michaelis). La visión era un rasgo esencial de su religión". (K. Dahn, en Diccionario Teológico del Nuevo Testamento IV, 1984, p. 326).

Teoría: de theoría (θεορία): el observar, el examinar, el ver, observación, espectáculo, procesión.

Proviene de theoréo(θεωρέω): miro, observo, contemplo, soy espectador.

Lógica: Todo lo que se relaciona con esta palabra tiene su origen en lógos (λόγος): El término lógos es sumamente rico en significados. Está formado de la raíz leg (λεγ) que significa:juntar, recolectar, narrar, decir.

El verbo que subyace a su significación es el verbo légo(λέγω) que significa el trabajo del sembrador, un recoger cuidadoso, seleccionar, y, consecuentemente, un alinear en un orden adecuado.

De la idea de recoger se pasó a la de decir, hablar. De ahí a logos como palabra, discurso, regla, ley, razón de las cosas (oculta que sale a la luz), cuenta, cómputo, explicación. Con Parménides adquiere el significado de pensamiento o actividad pensante. (ver: G. Friès, Idem III, Palabra).

fenómeno (φαινόμενος): visible, evidente, claro, manifiesto, visible a la mente.

Del verbo faíno (φαίνω): hacer ver, aparecer, manifestar, mostrar, sacar a luz, ser visible, presentarse.

Martín Buber (1985) ha señalado esta presencia hegemónica del ojo en el mundo del conocimiento griego al referirse a la filosofía aristotélica: "También en su filosofía rige esa hegemonía del sentido de la vista sobre los demás, cosa que aparece por primera vez en el pueblo griego como una inaudita novedad de la historia del espíritu humano, hegemonía que ha permitido a ese pueblo una vida inspirada en imágenes y fundar una cultura eminentemente plástica. Surge una imagen óptica del mundo creada a base de las impresiones de la vista, tan concretamente objetivada como sólo el sentido de la vista puede hacerlo, y las experiencias de los demás sentidos se intercalan luego en el cuadro. También el mundo de las ideas de Platón es un mundo de los ojos, un mundo de figuras contempladas. Pero es con Aristóteles con quien esa imagen óptica del universo llega a su clara decantación insuperable, como un mundo de **cosas**, y el hombre es también una cosa entre las del mundo, una especie, objetivamente captable, entre otras muchas..." (p.25-26).

Dentro de la tradición "visual" griega, antes de Aristóteles, quizás ninguno ha hecho un elogio mejor y más completo del ojo, que Platón en "La República": "-¿De manera —seguí diciendo yo— que oiremos con el oído y percibiremos con los demás sentidos cada una de las cosas sensibles ?

-¿Qué duda cabe ?

-Pero ¿no advierte de qué manera el artífice de nuestros sentidos se mostró mucho más generoso al crear la facultad de ver y de ser visto?"

Por encima de todos los sentidos, la vista prevalece por su relación inmediata con la luz. Conocer es contemplar, ver. Visible-invisible es la oposición en la que se mueve el conocimiento. Para conocer lo invisible hay que hacerlo visible, por des-cubrimiento —verdad es, en griego, alethéia, quitar velos— o por iluminación.

"- De manera que el sentido de la vista y la facultad de ser visto no se hallan relacionados de cualquier modo, sino mediante un

---

Matemática:de máthema (μάθημα): ciencia, cognición, aprehensión, saber. Originalmente, es la ciencia del astrólogo y el astrónomo, el que mira detenidadmente el cielo. Matemático es el astrólogo.

vínculo mucho más precioso que el que une los otros sentidos a sus objetos, siempre que no consideremos la luz como algo despreciable.

- Está muy lejos de ser algo despreciable —dijo él".

Por eso la fuente de la luz, el sol, es "entre los dioses del cielo", el modelo de la verdad y el ser, que permiten conocer. "El órgano de la vista es, entre todos los sentidos, el que más se asemeja al sol".

"- Pues bien: considera que así también ocurre con el alma, de la siguiente manera: cuando contempla algo iluminado por la verdad y el ser, lo comprende, lo conoce y parece que tiene inteligencia; pero cuando contempla lo que está mezclado de tinieblas, lo que nace y perece, entonces opina simplemente, empañada su visión, y cambia de parecer a cada instante. Es lo mismo que si no tuviera inteligencia" (1972, 507a - 508c, p.775 ss).

Sin el paradigma-ojo resulta imposible comprender el pensamiento griego.

En "Vigilar y Castigar"(1976), M. Foucault ha probado ampliamente las relaciones entre saber, poder y visión. "El que está sometido a un campo de visibilidad, y que lo sabe, reproduce por su cuenta las coacciones del poder: las hace jugar espontáneamente sobre sí mismo; inscribe la relación en la cual juega simultáneamente los dos papeles; se convierte en el principio de su propio sometimiento" (p. 206). Así llega al máximo la fuerza dominadora del ojo.

Entre los griegos y los medievales —con diferencias cualitativas que ya se han señalado— el ojo rige la separación-oposición entre apariencia y realidad. Siendo una y otra entitativamente distintas, se requieren dos ojos, distintos también —pero siempre ojos— para verlas: el del cuerpo y el del espíritu.

Con la aparición de la burguesía esta diversidad de ojos entra en crisis, porque entra en crisis la diversidad de realidades. Una de ellas adquiere preponderancia como existente. La preponderancia de lo invisible en el mundo antiguo y medieval era sobre todo una preponderancia de valor, no de existencia.

Ahora lo que empieza a ponerse en duda es la misma existencia de una de las dos realidades, y, por lo mismo, la distinción entre los sentidos —cuyo rey es el ojo— y el intelecto. La tendencia

es a fusionar unos en el otro, o éste en aquéllos, lo que implica, en último término, la desaparición de uno de los dos opuestos.

Acabará borrándose la distinción entre realidad y apariencia por el dominio absoluto de ésta última. Ya en Nietzsche la apariencia es sin más la realidad única, como luego en Sartre. Pero antes, Comte y el positivismo lo han afirmado, si bien de otra manera.

La ciencia se ha desarrollado sobre este implícito presupuesto, pues si ha aceptado lo no aparente ha sido en la seguridad y en el proyecto de hacerlo aparecer. Es la dinámica de pro-ducción que rige lo mismo al inconsciente freudiano que a las partículas subatómicas. La realidad es el fenómeno.

El entendimiento mismo tiene que ponerse como objeto de visión ante sí. "El entendimiento, como el ojo, aunque nos permite ver y percibir todas las demás cosas, no se advierte a sí mismo, y precisa arte y esfuerzo para ponerse a distancia y convertirse en su propio objeto" (J. Locke, 1980, p. 73.).

En último término, ante lo no fenoménico, lo no "visible", lo no e-vidente, hay que callar, no hay nada que significar, "y de lo que no se puede hablar, mejor es callarse" (Wittgenstein, Tractaus, 7).

Hoy, en el mundo de la comunicación (en cuanto "mass media"), todo aparece. "Hoy, ni escena ni espejo, sino pantalla y red. Ni transcendencia ni profundidad, sino superficie inmanente del desarrollo de las operaciones, superficie lisa y operativa de la comunicación" (Baudrillard, 1988, p.9).

Lo real desaparece —"lo real mismo parece un gran cuerpo inútil" (Idem, p. 15)— dando lugar a la imagen que ya no es imagen de nada sino simplemente sí misma.

El imperio absoluto de lo visible —"Ya no es la obscenidad de lo oculto, reprimido, oscuro, sino la de lo visible, de lo demasiado visible, de lo más visible que lo visible"(Ib, 19)— acaba incluso con la mirada. "Esta fascinación también afecta al arte moderno, cuyo objetivo es ya literalmente no ser contemplable, desafiar toda seducción de la mirada. El arte moderno sólo ejerce la magia de su desaparición" (Ib. 29).

De esta manera la episteme del ojo parece abocarse a perder definitivamente su objeto, a no poder aferrar ninguna realidad, después de haber intentado hacerla hiper-real, hiper-visible.

"¿Y si la realidad se disolviera bajo nuestros ojos? No en nada, sino en lo más real que lo real (¿el triunfo de los simulacros?). ¿Si el universo moderno de la comunicación, de la hipercomunicación, nos hubiera sumido no en lo insensato, sino en una enorme saturación de sentido, consumiéndose con su éxito; sin juego, sin secreto, sin distancia?(...) ¿Si ya no hubiera otro comportamiento posible que el de aprender a desaparecer?¿Si ya no hubiera más fracturas, líneas de fuga y rupturas, sino una superficie plana y continua, sin profundidad, ininterrumpida? ¿Y si todo ello no fuera entusiasmante ni desesperante, sino fatal?"(Ib. 87).

Donald Lowe (1986)[20] ha dedicado un libro al estudio de la percepción burguesa y su historia. Para él la percepción es algo más que neurofisiología o conducta, es "experiencia humana", es un "todo reflexivo e integral, es el contexto inmanente y hermenéutico en el cual localizar todo contenido de pensamiento.

"Esta percepción está limitada por tres factores, a saber:
1) los medios de comunicación que enmarcan y facilitan el acto de percibir;
2) la jerarquía de los sentidos, es decir, el oído, el tacto, el olfato, el gusto y la vista, que estructura el sujeto como perceptor encarnado y,
3) las presuposiciones epistémicas que ordenan el contenido de lo percibido. Los tres están relacionados e interactúan. En conjunto constituyen un campo de percepción, dentro del cual se vuelve posible el conocimiento específico" (Id, págs. 11- 12).

Lowe enmarca su trabajo en el concepto foucaultiano de episteme en cuanto "reglas o presuposiciones epistémicas inconscientes" (pág. 26) que regulan el discurso, como expresamente lo confiesa. La percepción sería así una regla epistémica.

Desde el punto de vista que aquí sostengo, la percepción no es una regla epistémica sino que ella está reglada, matriciada, por la episteme, bien entendido que el concepto de episteme en este caso, va más allá del que maneja Foucault.

---

20 Véase un estudio muy completo del ojo en la filosofía y la historia, centrado sobre todo en el arte, en la obra de Ruggero Pierantoni: "El ojo y la Idea", Paidós, Bs. As. 1984.

Por su concepción de episteme, Lowe busca un fundamento **positivo** que dé razón de la jerarquización burguesa de los sentidos bajo el dominio de la vista y lo halla en la escritura impresa a partir de su expansión desde el siglo XV.

El fundamento de la jerarquía sensorial dominada por el ojo es ciertamente histórico —no natural— pero menos visualmente positivo de lo que supone Lowe. Está en la positividad vivencial-vivida del mundo de vida de un grupo humano en un período de tiempo, de la burguesía. Su fundamento es el mismo que fundamenta la episteme. Sólo que la jerarquía de los sentidos impregna con su dinámica todos los componentes de la matriz epistémica, constituye en cierto modo su lógica —pero no estructural sino actuante— interna.

Hechas estas aclaraciones de fondo, coincido con Lowe en la fundamental importancia que da a la vista en la constitución de la percepción —episteme para mí— burguesa.

Cada sentido media una experiencia específica del vivir total tanto para el sujeto singular como para el sujeto-comunidad, el sujeto social. La manera de sensacionar no es, en efecto, solamente singular sino también sobre todo compartida en comunicación social. La integración de todos ellos media el experienciar total de lo que es vivido. Esta integración se produce bajo la égida de uno de ellos que los jerarquiza sometiéndolos a su monarquía. El sentido dominante se convierte así en la lógica-agente de todos los demás. Ello produce en un tiempo histórico una forma común y general de sensacionar propia de un grupo humano, una forma de mediación en la comunicación de los sujetos con el vivir total, una "cualidad" de las relaciones todas.

Si el ojo es el rey en la episteme griega, lo es también en la burguesa, en la episteme moderna que todavía nos rige.

Ahora bien, la mediación visual in-forma de manera específica la experiencia que media, y, si ella es dominante, toda experiencia.

Para Lowe, "(...) la vista siempre va dirigida a lo que está enfrente, no demasiado lejos ni demasiado cerca (...) La vista siempre es la percepción de una superficie desde un ángulo particular (e individual) (...) la calidad del sonido es fundamentalmente más vital y conmovedora que la vista (la vista es fría)(...) la vista(...) es eminentemente un acto de distanciamiento, de juicio(...) presupone una

distancia(...) vemos abrirse frontalmente ante nosotros un campo horizontal, dentro del cual localizamos los objetos de nuestra atención(...) suponemos una posición erecta en relación con los datos de la vista. Dentro de esta extensión frontal, erecta, horizontal, la vista constituye un juicio(...) sólo la vista puede analizar y medir. Ver es una percepción comparativa de cosas que hay ante nosotros, el comienzo de la objetividad. Por ello la vista ha sido íntimamente relacionada con el intelecto (no siempre; entre griegos y modernos sí)" (Lowe, op. cit. p. 22; los paréntesis son míos).

He aquí bien expresadas algunas de las formas que la vista imprime a un modo general de experienciar y conocer, a una episteme.

Siguiendo con Lowe: "La tipografía (sustitúyase por: vista) promovió el ideal (subráyese esta palabra) de que el conocimiento podía despegarse del conocedor (singular y social) para volverse imparcial y explícito. La supremacía de la vista hizo posible la verificación científica de tal conocimiento (recuérdese: ideal)" (Id. pág, 41; los paréntesis siguen de mi cosecha).

Para terminar con Lowe: "Llamo burgués a este orden perceptual (epistémico) por tres razones interrelacionadas. Primera, el nuevo campo de la percepción (episteme) reflejó la experiencia secular generada por la revolución industrial y la revolución francesa (y desde mucho antes). Segunda, el conocimiento espacio-temporal, objetivo y visual dentro del campo promovió los intereses de clase de la burguesía triunfante. Y tercera, por esta afinidad entre el conocimiento dentro del campo y sus propios intereses de clase, los miembros de la burguesía **se sintieron dispuestos a aceptar la validez y las presuposiciones subyacentes a este conocimiento, sin cuestionarlo mucho**" (Ib. pág. 41-42; respondo por los paréntesis y el subrayado).

La vista, además de todo lo ya señalado, in-forma a la experiencia de precisión, limitación y diferencia cuantitativa.

La vista se sitúa siempre ante (y anti), nunca con, ni en. Conocer por ante-anti y no con, es separar y aislar: lo conocido del conocedor y los conocidos entre sí. De aquí las inevitables reglas: sujeto-objeto, objetos-individuos, sujeto-individuo que, cuando se conoce, se desdobla y no puede conocerse de otra manera. La vista no ve relaciones. Mediados por la vista, no se pueden conocer las relaciones. Así, en términos estrictos (visuales), cuando la ciencia

moderna habla de relaciones no puede sino calificarlas de supuestos, hipótesis, constructos necesarios, y, en cualquier caso, inevitablemente cae en un lenguaje impreciso que con toda razón los más coherentes califican de poco o nada científico. Lo más interesante de todo es que no se puede prescindir de ellas ni siquiera en el campo de la física.

Las relaciones constituyen una anomalía (Kuhn) insoluble en el seno de la episteme moderna. Las relaciones en el ámbito de la modernidad son inconcebibles como reales, por lo mismo vienen a ser en el fondo una ficción en la que nadie cree pero de la que nadie puede prescindir. Las que de hecho se manejan son relaciones arti-ficiales, esto es, fabricadas por las instituciones, el derecho, el Estado... y no vividas en la vida propia de la comunidad humana.

La vista además pretende siempre la permanencia inmutable del objeto. Siempre espera verlo de nuevo completamente adecuado a la imagen visual que conserva de él. Con ella compara la nueva visión para dar cuenta de los cambios. Su manera propia de conocer el objeto es conocerlo como permanente, siempre idéntico a sí mismo, mientras para el oído el sonido y la palabra son siempre fugaces. Nunca oirá de nuevo el mismo sonido, ni siquiera en la grabación de un disco y, menos aún, la misma palabra. Nunca se pronuncia la misma palabra dos veces. Por eso el texto escrito ya no es palabra. Es la fijación visual de lo que fue palabra.[21]

---

[21] Liberarse de la monarquía del ojo resulta imposible incluso para un pensador dedicado expresamente a superar todo el discurso tradicional y a elaborar otro discurso. Tal es el caso de Derrida. La superación del discurso "logocéntrico" y su sustitución por otro "grafocéntrico" supone la deriva de un oído —un oído que de todos modos está "ojizado" en la modernidad—, que definitivamente se subordina, a un ojo al que se da el imperio absoluto sobre la posibilidad misma de pensar. La escritura (archi-escritura) derridiana se mueve en un horizonte óptico. Hay muchas alusiones a ello en sus textos, dispersas, si bien el tema no aparece expresamente tratado. Sólo unos ejemplos tomados de "La Diferance" (Márgenes, p. 40): "...esta diferencia gráfica (la a en lugar de la e), esta diferencia señalada entre dos notaciones aparentemente vocales, entre dos vocales, es puramente gráfica: se escribe o se lee, pero no se oye. No se puede oir, y veremos también en qué sentido sobrepasa el orden del entendimiento". "No podemos evitar pasar por un texto escrito, ordenarnos sobre el desarreglo que se produce en él, y esto es lo que me importa antes que nada".

Precisamente porque lo visto, para la vista, está dotado de permanencia, aunque no necesariamente de eternidad, es aprehendible, apresable por el que ve. De ahí que conocer visualmente es ineludiblemente poseer y apoderarse de lo visto.

Posesión y poder están implicados en la episteme visual moderna.

Tenemos así una matriz epistémica, la episteme de la modernidad, emanada del mundo de vida de un grupo humano, la burguesía, que, a partir de un inicio marginal en el seno de la Edad Media, fue ocupando progresivamente cada vez más espacio social hasta dominar por completo todo el conocer del mundo occidental. Tal como se presenta en estos momentos su ley interna de formación está presidida por una jerarquía de los sentidos cuyo centro dinámico de unificación y dominio es la vista. Los elementos o representaciones-huella que la componen son: el individuo, no-relación, orden, (razón, lógica, método, organización), uniformidad, objeto, sujeto-individuo, lo visto, (precisión, limitación y distinción cuantitativas), ante-anti, permanencia, posesión y poder.

La "differance", esa marca gráfica, sólo visual, posibilita el pensar: "Todo concepto está por derecho y esencialmente inscrito en una cadena o en un sistema en el interior del cual remite al otro, a los otros conceptos, por un juego sistemático de diferencias. Un juego tal, la 'difference', ya no es entonces simplemente un concepto, sino la posibilidad de la conceptualidad, del proceso y del sistema conceptualmente en general" (p. 46).

7

¿CRISIS DE LA EPISTEME MODERNA?

El post de posmoderno no significa un movimiento de "come back", de "flash back", es decir de repetición, sino un proceso a manera de "ana", un proceso de análisis, de anámnesis, de anagogía y de anamorfosis, que elabora un "olvido inicial".

(Lyotard)

No existen ciencias en el sentido de nuestros racionalistas; sólo hay humanidades. Las ciencias en cuanto opuestas a las humanidades sólo existen en las cabezas de los filósofos cabalgadas por los sueños.

(Feyerabend)

¿CRISIS DE LA EPISTEME MODERNA?

1.- ¿Crisis de la Ciencia?

A medida que la episteme moderna se va afirmando, todo el pensamiento producido en el seno de esta sociedad va lentamente siendo conquistado por ella. Ya en Alberto Magno encontramos a la nueva episteme generando un pensar el mundo de manera totalmente distinta a como se venía pensando; son los gérmenes del pensar científico. Oxford será el primer centro del nuevo modo de conocer. No es necesario repetir aquí la historia. Desde esos inicios hasta nuestros días hay una clara continuidad en el desarrollo de lo que llamamos ciencia.

García Bacca (1985) la define como "un ideal: el ideal de conocimiento teórico, técnico, ontológico, fenomenológico, objetivo y sistemático".

Este es el concepto "para nosotros" pues "qué será ciencia para los hombres del año tres mil, del treinta mil, del trescientos mil, del tres mil millones, es cuestión de superprofecía" (Id).

Ideal de conocimiento teórico, pero "nada de teoría pura, contemplativa, abstracta cual ideal final, o visión eterna de la verdad-Dios; sino teoría para saber qué es una cosa y, sabido el qué es, aprovecharla, transformándola o no, para que sirva al hombre" (Ib.).

Conocimiento ontológico en cuanto prescinde del conocimiento axiológico. "Primero sepamos qué son las cosas; después veremos si sirven o no para(...) mas a medida que se ha ido sabiendo con conocimiento téorico-técnico qué son las cosas, el para qué de ellas ha resultado ser el hombre(...) La ciencia versa ya sobre qué son las cosas, mas de modo que lo que ellas son, lo sean efectivamente, para el hombre" (Ib.).

Fenomenológico porque "Verdad es lo que una cosa tiene de patente o de manifiesto ante sentidos y entendimientos; se opone, pues, a oculto, a oscuro y penumbroso". Pero, "la verdad de la realidad no es lo que ostenta, lo evidente; es lo que el hombre ha conseguido, por inventos, que ostenten las cosas" (Ib.).

El conocimiento científico es además objetivo, "(...) se descarta la subjetividad, la conciencia, el yo, el tú(...) Pero esta

interpretación de objetivo es mucho menos importante que esta otra: objetivo es imparcial, frente a esas actitudes y malas costumbres humanas de parcializarse cual en política, religión, arte(...) En una tercera acepción objetivo descarta secretismo(...) lo real no tiene secretos, lo oculto no está ocultado(...) La ciencia no tiene secretos y trata con una realidad que tampoco los tiene. De ahí que la sensación de seguridad que da la ciencia al científico sea el gran sustituto de fe y de confianza" (Ib.).

Finalmente: "Sistemático excluye erudición y eruditos, aficionados, marisabidillos y señoritos. Pero exige positivamente orden: un orden tal que abarque todo" (Ib.).

Con su acostumbrada claridad, sencillez y, al mismo tiempo, profundidad, García Bacca describe con precisión lo que es la ciencia en la "atmósfera cultural de nuestra época".

¿Será necesario demostrar que este pensar la ciencia en nuestra época, común a quienes la piensan y la hacen, está regido por la episteme moderna que aquí se viene estudiando?

Nuestro autor entiende claramente que esta concepción es histórica. No ha existido siempre ni se puede profetizar que seguirá existiendo en el futuro. Decir que es histórica es insuficiente; es además, y sobre todo, epistémica. Este último rasgo la relativiza radicalmente.

Como dice E. Morin (1989, p. 37): "El conocimiento científico es un conocimiento que no se conoce en absoluto(...) La pregunta '*¿Qué es la ciencia*?' es la única que todavía no tiene una respuesta científica".

La ciencia sin la reflexión sobre sí misma, sin la excavación hermenéutica de sus fundamentos, de las fuentes de su vida, es como un tren que camina por rieles fijos y llega a lugares prefijados. Como la personalidad compactada de que habla Vethencourt (1970, inédito), tiene ya determinados su camino y su destino.

Como dice Prigogine (1988), comentando a Bergson: "La ciencia ha sido fecunda siempre que ha logrado negar el tiempo, darse objetos que permiten afirmar un tiempo repetitivo, reducir el devenir a la producción de lo mismo por lo mismo"(p.21).

De la ciencia se puede decir, desde fuera, que es histórica, como hace García Bacca, pero ella no conoce la historia; se sitúa, por

su misma estructura, fuera de la historia, aún cuando hace ciencia de la historia.

Morin y Prigogine no son sino dos ejemplos de lo que está sucediendo con el concepto de ciencia bien descrito por García Bacca. Si todavía es **común**, ya no goza del casi total consenso de que disfrutó hasta hace dos décadas. Y digo casi, porque siempre han existido instancias críticas que no fueron escuchadas. Hoy ya no parece posible cerrar los oídos.

De una u otra manera, todas las notas de la ciencia, ya clásicas, son profundamente cuestionadas. La duda se plantea en cuanto a la radicalidad de ese cuestionamiento. ¿Se trata del anuncio de una nueva episteme o de una nueva rearticulación de la episteme moderna?

Habermas, por ejemplo, (1989 b, p. 402) concluye su crítica de la racionalidad moderna no invocando otra racionalidad sino planteando la necesidad de recuperar, purificar y radicalizar la modernidad.

A veces la crítica a la ciencia se hace desde sus insuficiencias y sus consecuencias, una crítica parcial por tanto. Así Morin (op.cit, p. 54-55): "Todo científico sirve como mínimo a dos dioses que a lo largo de la historia y hasta hoy, le han parecido absolutamente complementarios. Hoy sabemos que no son solamente complementarios sino también antagónicos. El primer dios es el de la ética del conocimiento, que exige que se sacrifique todo a la sed de conocer. El segundo es el dios de la ética cívica y humana. El límite de la ética del conocimiento era invisible *a priori*, y lo hemos franqueado sin saberlo; es la frontera más allá de la cual el conocimiento porta en sí la muerte generalizada: hoy día el árbol del conocimiento corre el riesgo de derrumbarse bajo el peso de sus frutos, aplastando a Adán, a Eva y a la infeliz serpiente".

¿No será más bien que la muerte generalizada es la estación final a la que conducen **estos** rieles por los que discurre, racionalmente, **este** tren?

¿Cómo podemos detener un tren cuyos rieles, destino y maquinaria, están fabricados por la episteme moderna si no abandonamos precisamente su razón, fuente y estructura?

Otras veces la crítica aparenta ser más radical en cuanto intenta partir de la insuficiencia estructural o tal vez de la incapacidad esencial para conocer la totalidad del mundo. "Resulta imposible pensar científicamente al individuo, al hombre, a la sociedad. Algunos científicos han acabado por creer que su impotencia para pensar estos conceptos probaba que las ideas de individuo, de hombre, de vida, eran ingenuas e ilusorias, y han promulgado su liquidación" (E. Morin, Id. p.90).

El mismo Morin hace la crítica del objeto: "El campo real del conocimiento no es el objeto puro, sino el objeto visto, percibido y coproducido por nosotros. El objeto del conocimiento no es el mundo sino la comunidad nosotros-mundo(...) Dicho de otro modo, el objeto del conocimiento es la fenomenología, y no la realidad ontológica(...) Nuestro mundo real es el de un universo cuyo observador jamás podrá eliminar el desorden y del cual jamás podrá eliminarse a sí mismo(...) hay que invertir una concepción del conocimiento científico que se impuso después de Newton(...) Ahora la presencia de la dialógica entre el orden y el desorden nos muestra que el conocimiento debe intentar negociar con la incertidumbre(...) el trabajo con el desorden es una incitación a la racionalidad(...) " (Id. p. 108-109). Y más adelante: "Es cierto que la misión casi vital de la ciencia hasta finales del siglo pasado fue eliminar lo incierto, lo indeterminado, lo impreciso, la complejidad, para poder controlar y dominar el mundo por el pensamiento y por la acción(...) La ciencia nueva —scienza nuova— en gestación es aquélla que trabaja, negocia con el álea, lo incierto, lo impreciso, lo indeterminado, lo complejo" (p. 127).

¿Este trabajar y negociar con la incertidumbre, no es quizás un esfuerzo de rearticulación de la ciencia para que puedan entrar en ella todas las cosas que hasta ahora en ella no cabían?

El discurso de Morin sigue manejando, a pesar de todo, los mismos elementos matriciales de la episteme moderna, los que se desea extender hasta los campos que aparentemente todavía no habían podido ocupar.

E. Morin es un ejemplo impresionante de esfuerzo por salirse de los rieles, destinado al fracaso, sobre todo si se observa su obra

magna todavía inconclusa, "El Método" (1981 a, 1983, 1986, 1991)[1]. En ella busca construir una ciencia en la que la complejidad halle cabida y la observación sea multivariada, pero, como ya he escrito en otra oportunidad, (1989 a, p. 134) su magnífico esfuerzo "extraordinariamente rico y fascinante me parece un intento tantálico de reconstruir otra totalidad misma en el juego de las representaciones-regla modernas". Así no creo que se pueda salir del siglo veinte. Morin, en efecto, habla siempre, cuando se refiere al hombre, de individuo-sujeto (ver: Morin, "Pour sortir du XX Siecle", 1981 b).[2]

No es sorprendente que sea precisamente la física, paradigma de toda ciencia desde Galileo, la que anuncie con más fuerza la crisis, pues es comprensible que sea en el corazón del paradigma donde se

---

[1] En el último volumen de su obra (4°, 1991), aborda el problema de la "ecología del conocimiento, que considera el conocimiento desde el punto de vista de sus condiciones sociales-culturales-históricas de formación seguida del examen 'noológico', que considera el conocimiento desde el punto de vista de la existencia y de la organización del mundo de las creencias y de las ideas" (p. 9).

Me hubiera esperado, en este contexto, un análisis epistémico del tema. Morin no lo hace. Hace más bien un estudio centrado en la cultura y desde ella: "En fin, lo mismo que he querido recordar que todo conocimiento humano emerge sin cesar del mundo de la vida en el sentido biológico del término (La Methode 3), me empeño en recordar aquí que todo conocimiento filosófico, científico o poético emerge del mundo de la vida cultural ordinaria" (p. 10).

El concepto de cultura que maneja es ciertamente muy amplio y comprehensivo, un concepto que comparto en lo esencial, pero es un concepto en el que la episteme, tal como aquí ha sido definida, queda diluída y perdida: "Si la cultura contiene en sí un saber colectivo acumulado en memoria social, si ella lleva en sí principios, modelos, esquemas de conocimiento, si ella genera una visión del mundo, si el lenguaje y el mito son partes constitutivas de la cultura, entonces la cultura **no supone solamente una dimensión cognoscitiva: es una máquina cognoscitiva cuya praxis es cognoscitiva**" (p. 17; subrayado en el texto).

[2] "En efecto, el tejido de humanidad se constituye, no solamente a partir de la nebulosa espiral planetaria en gestación, sino también a partir de los individuos, en cuanto cada uno reconoce en todo el otro que entra en el campo de su comunicación un prójimo, es decir, un ego-alter potencialmente un alter-ego. La humanidad se teje a partir del alter-ego y del meta-ego. Pero la humanidad no es un super-ego, es decir, una unidad superior al individuo"(p. 363).

toquen con la mano los "límites del ideal de inteligibilidad que la han podido inspirar" (Prigogine, 1988, p.21), ideal que García Baeza anuncia como constitutivo esencial de la ciencia.

Prigogine, precisamente desde el campo de la física, elabora su crítica y anuncia su propuesta. Según él, para toda la generación de Einstein, la vocación de la física ha sido "esperar más allá de lo real observable una realidad inteligible intemporal(...) Los místicos trataban de vivir este mundo como una ilusión; Einstein, precisamente él, intenta demostrar que este mundo no es sino una ilusión, y que la verdad es un Universo transparente e inteligible, purificado de todo lo que afecta a la vida de los hombres, la memoria nostálgica o dolorosa del pasado, el ansia o la esperanza del porvenir" (Id. p. 31).

Ahora bien, tal ciencia es completamente incapaz de dar sentido al saber en su totalidad pues la cuestión de la realidad y de la existencia humana son inseparables.

El desarrollo mismo de la física la lleva a renunciar a sus pretensiones y a aceptar sus límites. Se propone una nueva física que "ya no constituye por tanto la ciencia modelo, en el sentido de que los conceptos creados por los físicos puedan aplicarse a otras ciencias o encontrar en ellas sus equivalentes. Al contrario, la transformación de la física rompe la noción de ciencia modelo" (Ib. p. 64).

Renunciar a una ciencia modelo, elevada a criterio de cientificidad, de modo tal que toda ciencia era juzgada por su cercanía o alejamiento del ideal establecido, no es poca cosa, pues es renunciar a "lo que constituía el título de gloria de la física clásica: el descubrimiento, más allá de los cambios, de las leyes invariantes" (Ib. p. 64).

El intento de Prigogine apunta a introducir en la física la historia, el tiempo humano, que permita la emergencia de lo realmente nuevo y de los nuevos lenguajes. "Hoy una nueva concepción de la objetividad científica está para nacer, que pone en luz el carácter complementario y no contradictorio de las ciencias experimentales, las cuales crean y manipulan sus objetos, con las ciencias narrativas, que tienen como proolema las historias que se construyen creando su propio sentido" (p.179).

Para este autor se trata de construir una coherencia entre lo que vivimos y lo que somos capaces de pensar para que nuestros

saberes y nuestras experiencias "entren en relaciones que no los opongan en certezas antagónicas sino que los abran a lo que los sobrepasa" (p. 194).

Es de sumo interés, más que el planteamiento concreto, la preocupación que guía estas reflexiones.

De todos modos, hay que decir que Prigogine encuentra una contradicción que verdaderamente no existe. La clave de la coherencia bajo la aparente contradicción, está en la episteme que sostiene vida y pensamiento, episteme que Prigogine no parece sospechar. Por eso su propuesta no abre una real posibilidad de cambio, aunque la denuncia de los límites y las insuficiencias manifiesta una angustia y una necesidad de transformación que sintomáticamente indica la existencia de anomalías, insolubles mediante una rearticulación de la episteme[3].

---

[3] La crítica a la ciencia ha tomado, en los últimos años, la forma de una amplia discusión sobre los paradigmas. Se critican unos y se proponen otros. En general las proposiciones van en la línea de lo holístico, de lo integral, de lo estructural, de lo gestáltico...A mi entender todo ello está pensado desde la huella individuo y, por ende, cae dentro de la episteme de la modernidad. De aquí su dificultad para concebir un paradigma realmente relacional aunque siempre se insiste en la relación. Fundamentar este juicio me llevaría un espacio excesivo. Quede aquí como propuesta.

En la búsqueda de un nuevo paradigma, se destaca sin duda E. Morin quien lo insinúa ya desde sus primeras obras, lo explicita en 1973, "El Paradigma Perdido" (1992), y lo desarrolla ampliamente en su obra todavía inconclusa "La Methode".

Capra (1975, 1985) propone un paradigma en el que todos los conocimientos, todas las ciencias y disciplinas, puedan integrarse en un sistema complejo, coordinado e interrelacionado.

Laszlo E. se orienta por la teoría de los "sistemas evolutivos" e interpreta la época actual —"los cruciales años 90"— como el fin de una era y la aurora de otra. Estamos ante una bifurcación; la modernidad está obsoleta. Propone pasar a una "alianza holística" (1990).

En psicología, Ian Parker (1989), en línea desconstructivista, insiste en la crisis de los paradigmas, pero no propone, decididamente, ninguno nuevo, si bien parece inclinarse por uno definido como "etogénico" que estaría en una orientación holística post-estructuralista.

Entre nosotros, Miguel Martínez (1993), a partir de una crítica, reiterada en otras obras, de los paradigmas tradicionales y "a la luz de la neurociencia",

2.- ¿Crisis de las Ciencias Sociales?

He aquí pues, cómo en el campo privilegiado de sus grandes éxitos, la física, la ciencia moderna empieza a ser cuestionada y en profundidad. ¿Qué decir del terreno movedizo de las realidades humanas?

El mundo del hombre ha sido desde los griegos hasta nuestros días la verdadera preocupación del conocimiento, también del conocimiento de las cosas, e incluso de Dios. Bien lo dice García Bacca: "para el hombre".

Las ciencias del hombre, en el sentido moderno de ciencia, son relativamente jóvenes, pero la empresa cognoscitiva sobre el hombre es más antigua que ninguna otra. En este largo trayecto unas a otros han ido sucediéndose los paradigmas surgidos de matrices epistémicas distintas, y, sin embargo, el tema parece estar siempre en sus comienzos.

Las modernas ciencias del hombre, hasta el presente, no han logrado nisiquiera realmente constituirse, ni en su estructura teórica ni en sus métodos.

Es precisamente aquí, en el terreno que más importa, donde la episteme de la modernidad se muestra más infecunda y más plagada de insolubles anomalías. Se dice que ello es debido a que no se han decidido a entrar de lleno en los moldes de la verdadera ciencia moderna, la física y las ciencias "duras". Ya en 1955 un físico como Oppenheimer decía: "... de una física que ya no existe" (1956, p.

propone y define con notable precisión y originalidad un paradigma "sistémico-ecológico".

La literatura actual es abundante. No pretendo ser exhaustivo. Otras referencias se hallarán en la obra.

134).[4] La crisis actual de las ciencias "duras" invalida un argumento que cada vez menos se defiende.

Lo menos que se puede decir hoy es que la ciencia, promesa y afirmación de total y única seguridad —en el conocimiento, en la vida, en el mundo— ha perdido ella misma toda seguridad. Los que todavía la siguen proclamando —y son muchos, sin duda— están ya desfasados, atrasados —precisamente los más "avanzados"— "El antiguo ideal científico de **episteme** —un conocimiento absolutamente cierto, demostrable— ha probado ser un ídolo. La exigencia de objetividad científica lleva inevitablemente a que toda afirmación científica sea provisional para siempre. Puede corroborarse, pero toda prueba es relativa a otros enunciados que son, a su vez, provisionales. Sólo podemos estar absolutamente seguros en nuestras experiencias subjetivas de convencimiento , en nuestra fe subjetiva" (Popper, 1968, p. 280). Y esto lo afirma quien todavía le ha dado a la ciencia una tabla de salvación.

Acabamos desencantados del desencanto.

El desencantamiento del mundo, ese proceso descrito por Weber y que corre paralelo con la racionalización, se nos ha revelado él mismo un encantamiento, un mito.

Nos toca desencantarnos ahora con el mismo estupor que sumió en la tristeza a Adso:

"- ¿El unicornio es una mentira? Es un animal muy gracioso, que encierra un simbolismo muy grande (...)

- Eso dicen, Adso. Pero muchos se inclinan a pensar que se trata de una fábula inventada por los paganos.

[4] El texto va dirigido a los psicólogos, a la A.P.A. He aquí el párrafo completo: "... esas analogías formales deben ser tomadas con muchísima precaución. Pero, pensando en esto, quisiera decir que la física debe volver a reconocer al sentido común lo que le ha negado, no porque tenga claro que estas ideas son importantes para la investigación psicológica, sino porque me parece que el peor de los posibles errores sería que la psicología fuese inducida a modelarse sobre una física que ya no existe, que ha quedado completamente superada en el tiempo".

- ¡Qué desilusión! Me habría hecho gracia encontrar algun[o] al atravesar un bosque. Si no, ¿qué gracia tendría atravesar un bosque?" (Eco, 1983, p. 385).

¿Qué gracia tiene atravesar el bosque de la realidad que nos ofrece la ciencia si ya no hay ninguna realidad que encontrar?

Con un texto, que transcribo sin traducir porque se me hace intraducible, lo ha expresado muy bien el mismo Eco: "Il sogno della scienza é che di essere ve ne sia poco, concentrato e dicibile. E=mc². Errore. Per salvarsi sin dall'inizio dell'eternità é necessario che ci sia un essere a vanvera. Come un serpente annodato da un marinaio alcolizzato. Inestricabile. Inventare. Forsennatamente inventare. Senza badare ai nessi. Da non riuscire più a fare un riassunto. Un semplice giuoco a staffetta tra emblemi, uno che dice l'altro,senza sosta. Scomporre il mondo in una sarabanda di anagrammi a catena" ("Il Pendolo di Foucault", p. 416).[5]

¿Habrá que concluir con el juicio desencantado y condenatorio de García Lorca?:

"La aurora de Nueva York tiene
cuatro columnas de cieno
...
los primeros que salen
...
saben que van al cieno de números y leyes, a los juegos sin arte, a sudores sin frutos.
...
La luz es sepultada por cadenas y ruidos en impúdico reto de ciencia sin raíces" ("Un Poeta en Nueva York").

---

[5] He aquí una traducción aproximada que intenta ser literal: "El sueño de la ciencia es que de ser haya poco, concentrado y decible. $E=mc^2$. Error. Para salvarse desde el principio de la eternidad es necesario que se dé un ser veleta. Como una serpiente anudada por un marinero alcoholizado. Inextricable. Inventar. Frenéticamente inventar. Sin tener en cuenta las relaciones. No lograr ya hacer un resumen. Un simple juego de relevo entre emblemas, uno remitiendo a otro, sin descanso. Descomponer el mundo en una zarabanda de anagramas en cadena".

Los poetas, los místicos y algunos testigos de un saber no desencantado ni "racional", pueden permitirse juzgar y anunciar. La modernidad los tolera; y se divierte con ellos. No los escucha.

"Así en el mundo del futuro inminente, nada estará escrito de antemano ni habrá lugar para ninguna ilusión consagrada. Muchas cosas que ayer fueron verdad, no lo serán mañana. Quizás la lógica formal quede degradada a un método escolar para que los niños entiendan cómo era la antigua y abolida costumbre de equivocarse" (García Márquez, 1990).

¿Hacia dónde apunta el poeta?

Esta crítica va más allá de la ciencia. Incide sobre toda la modernidad.

Hace tiempo que se viene anunciando la muerte de la modernidad.

¿Se anuncia algo más que la muerte de un nombre, si acaso?

Ciertamente ha muerto la ciega confianza en la ciencia, uno de los productos más significativos —hasta el punto de haberla significado— de la modernidad y que ha sostenido otra de las más arraigadas creencias modernas: la fe en el progreso.

Ya no es posible creer que la ciencia vaya a acabar con el hambre y las enfermedades, vaya a asegurar trabajo para todos, distribuir los bienes de la cultura y el conocimiento, abrir a cada ciudadano la plena participación en las decisiones públicas... Si acaso, la creencia apunta más bien hacia que la ciencia puede sumir al mundo en la destrucción, producir el verdadero e irreversible fin de la historia.

Tampoco es posible creer en los grandes sistemas de significados, elaborados a guisa de ciencia del sentido, que se ofrecían como capaces de asegurar la libertad de todos los hombres, las ideologías, o lo que Lyotard ha llamado "los grandes relatos".

Si una y otra cosa ha sido producto del proceso de racionalización moderna, la razón sin más —la modernidad ha

hipostasiado siempre sus propios utensilios— es declarada como el gran villano.[6]

Hay que ajustar cuentas con la modernidad y cancelarla. La modernidad ha muerto; viva la postmodernidad.

3.- ¿Post-Modernidad?

"Hablamos de posmoderno porque consideramos que, en algún aspecto suyo esencial, la modernidad ha concluido" (Vattimo 1990, p. 9).[7]

De una u otra manera todos los postmodernos están concordes

---

[6] "Es el triunfo del pensamiento positivo y unidimensional.Se cumple lo anunciado por Marx Weber: el predominio de una lógica de la dominación racional, una racionalidad tecnológico-intrumental que cosifica y empobrece al sujeto humano. Una racionalidad que acaba elevando a rango máximo el principio de la eficacia sin cuestionarse, ni fundamentar críticamente, los fines. Por lo tanto, la hegemonía de una razón instrumental al servicio del interés técnico, denunciada por todos los autores de la Escuela de Francfort, y que no nos garantiza una auténtica liberación del hombre. Como nos recuerda Paul Ricoeur, el desarrollo de la racionalidad científica ha ido parejo a un retroceso en las cuestiones del por qué y el para qué, del sentido total y la felicidad humana. La razón instrumental que pregona el desarrollo científico y tecnológico, desentendiéndose de las cuestiones últimas del sentido y de los valores, acaba legitimando el orden social de la tecnocracia" (Fernández del Riesgo, en Vattimo 1990,p. 80-81).

[7] He aquí la cita completa: "Hoy día se habla mucho de posmodernidad; más aún se habla tanto de ella que ha venido a ser casi obligatorio guardar una distancia frente a este concepto, considerarlo una moda pasajera, declararlo una vez más concepto "superado"... Con todo, yo sostengo que el término posmoderno sigue teniendo un sentido, y que este sentido está ligado al hecho de que la sociedad en que vivimos es una sociedad de la comunicación generalizada, la sociedad de los medios de comunicación("mass media").

"Ante todo, hablamos de posmoderno porque consideramos que, en algún aspecto suyo esencial, la modernidad ha concluido.

"El sentido en que puede decirse que la modernidad ha concluido depende de lo que se entienda por modernidad. Creo que, entre las muchas definiciones, hay una en la que podemos llegar a un acuerdo: la modernidad es la época en la que el hecho de ser moderno viene a ser un valor determinante".

en declarar el fin de la historia y su correlato, el progreso. "La crisis de la historia lleva consigo la crisis de la idea de progreso" (Id. p. 11).

La historia era, junto con la razón, uno de los pocos universales que todavía quedaban vivos en la modernidad y que justificaban poder pensar en totalidades, como en la Totalidad hegeliana o marxiana.

"Pues bien, en la hipótesis que yo propongo, la modernidad deja de existir cuando —por múltiples razones— desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como una entidad unitaria" (Ib, p. 10).

Ello **fragmenta** la historia. No ya una historia, sino múltiples historias. Historias de cada pueblo, de cada grupo, de cada individuo, igualmente válidas, con el mismo derecho a existir o a no existir, pues, en efecto, la historia se desprende de la duración y se enrolla en su permanente presente[8].

Historias puntuales, del ya, que nada deben al pasado ni al futuro, hechas ellas mismas, liberadas. El fragmento.[9]

---

[8] Hay otra manera, superficial y triunfalista, de hablar del fin de la histora. Me refiero al difundido y publicitado libro de Fukuyama (1992). Para este autor la historia termina porque ha triunfado, o lo hará pronto, en todo el mundo, la democracia liberal y "no es posible mejorar el ideal de la democracia liberal". Entre este triunfo y el de la ciencia moderna se produce un hombre que satisface plenamente "su deseo de reconocimiento", según Fukuyama, el verdadero motor de la historia. Este hombre liberal, por satisfecho, es el último hombre pues ya no tiene más que buscar sino gozar y perfeccionar su satisfacción. Rof Carballo (1992) en un artículo bien poderado, concluye su crítica con unas palabras que suscribo. No vale la pena detenerse más en esto: "Esta es la idea que Fukuyama se hace, sin querer, del hombre de hoy, un '*ser desvalijado*', que ha perdido su riqueza, sus valores. Desnudo de ellos, este '*último hombre*' es, en el fondo, un pobre hombre".

[9] "El posmodernismo se ve como movimiento de desconstrucción,de ruptura de la jerarquía de los conocimientos y de los valores, de todo lo que contribuye a una formación de sentido, de todo aquello que ha sido constituido como paradigma o modelo. Se ha estimado que no explica nada, a la vez que afirma que se puede vivir tranquilo en un universo sin explicación. Bajo una de sus caras parece esconder un cinismo del acomodamiento, del apaño, un nihilismo banalizado y amanerado, un consenso resultante de la pasividad y de la astucia cotidiana; parece solazarse con la ambigüedad; parece quedar fuera de toda posible elaboración de un

El pensamiento, la elaboración teórica, sigue en esto a la realidad social tal como hoy se presenta, una sociedad marcada por la irrupción de los medios de comunicación, lo que Vattimo llama la "Sociedad Transparente".[10] "Lo que trato de defender es lo siguiente:

---

proyecto político o utópico. Bajo otra de sus caras, en cambio, parece mostrar una capacidad expresiva liberada, una exigencia de creatividad libremente ejercida y propicia para la coexistencia de los estilos, una apertura a todas las experimentaciones, múltiples, fragmentadas y poco preocupadas de sus posibilidades de perdurar" (Georges Balandier, 1988, p.151).

"La modernidad actual, al explicar una realidad fragmentada, ha hecho aparecer una temporalidad que oculta aquello que no es inmediato, cotidiano, actual, valora lo que da un gran lugar a lo efímero. Alimenta la invasión del acontecimiento. Empuja al individuo a la "conquista del presente", de su propio presente; y el paso de la vida tiende a convertirse en el de sus momentos sucesivos. La cultura, cultura de lo inmediato y de lo efímero, se revela en sus modos de creación: rechazo de lo construido, ventaja del fragmento y de las asociaciones de elementos heteróclitos, rechazo de lo terminado o definido, importancia de las obras precarias como el **happening**, las artes del movimiento (las figuras cinéticas) y las expresiones provocadoras que agitan la cotidianidad (el arte sociológico que quiere sumergir hasta el cuello al arte en la realidad social). El tiempo es así aprehendido en el instante y en el inacabamiento" (Idem, 145).

Weber, en su artículo, "Teoría de los Estadios y Direcciones del Rechazo Religioso" (Véase en: "Ensayos sobre Sociología de la Religión, I", 1983) ya había descrito la creciente autonomía de las "esferas de valor", como consecuencia de la disolución de la cosmovisión cristiana y la pérdida de legitimación que ello supone en referencia a un centro unificador del valor. Pareja con el "desencantamiento del mundo", se produce la liberación de cada esfera librada a su propia justificación pragmática. La única lógica se difracta en múltiples lógicas (ciencia, arte, derecho-moral). Aunque puede ser válida la crítica que le hace Habermas (1987,I, p. 260ss) en cuanto a que no ha mantenido coherencia plena con su idea de racionalización y autonomía, el análisis weberiano se adelanta a la desintegración de la razón que estalla hoy en los teóricos de la postmodernidad.

[10] El Baudrillard de 1972,el de la "Crítica de la Economía Política del Signo", pensaba de otra manera: "Lo que caracteriza a los medios de comunicación colectiva es que son antimediadores, intransitivos, que fabrican la no comunicación, si se acepta definir la comunicación como un **intercambio**, como el espacio recíproco de una palabra y de una **respuesta**, por lo tanto de una **responsabilidad**, y no una responsabilidad psicológica y moral, sino una correlación personal entre el uno y el otro en el intercambio"(p. 202).

a) que en el nacimiento de una sociedad postmoderna desempeñan un papel determinante los medios de comunicación, b) que esos medios caracterizan a esta sociedad no como una sociedad más 'transparente', más consciente de sí, más 'ilustrada', sino como una sociedad más compleja, incluso caótica, y por último, c) que precisamente en ese relativo 'caos' residen nuestras esperanzas de emancipación" (Vattimo, op. cit. p. 12).

A los medios atribuye este autor la "disolución de los puntos de vista centrales" que Lyotard llama los grandes relatos.

El desarrollo de la técnica, sobre todo uno de ellos, está detrás del pensamiento postmoderno. Estos desarrollos vienen condicionando el pensamiento desde por lo menos el siglo XVI, se le imponen ya con bastante claridad desde Comte, y ahora parecen triunfar definitivamente sobre él. Si el mundo de vida actual es un mundo cibernético, comunicacional, el pensamiento parece poner sobre él sus pies —¿Sin críticas?— y ello es patente no sólo en Vattimo, sino en Lyotard, obsesivamente en Baudrillard, e incluso, de otra manera y en otro sentido, en Habermas. Comunicación caótica, fragmentada[11]. Se la acepta —postmodernos—; se la crítica y se la intenta superar: Habermas, Apel .[12]

¿La imposibilidad fáctica de la comunicación induce ahora, también a Baudrillard ("De la Sedución", "El Otro por Sí Mismo") a instalarse en ella y dejarse seducir por eso que llaman transparencia?

[11] Para Lyotard las nuevas tecnologías someten a un "cálculo exacto" toda la información, y no se trata ya, como piensa Baudrillard, de una red de simulacros, sino de mucho más, "la importancia que ha tomado el concepto de **bit**, de unidad de información" (1988, p. 43)

[12] Balandier (1988) señala cómo bajo este mundo de la comunicación fragmentada se ocultan las "astucias" del poder:

"La edad de los media impone el poder permanente de las imágenes, y, por tanto, la constricción de formar sobre ellas el poder; pero la continuidad de lo espectacular banaliza, borra las distancias y la separación, sin las cuales la política no tiene espacio propio; reemplaza el secreto (una de la fuerzas del gobernante) por el ruido . El juego de las complicidades inconfesables haría que los súbditos se acomodasen a la teatrocracia absoluta, acordando más interés a los cambios de programas que a los programas de puesta en marcha del cambio social. La

"Tal situación hace imposible concebir el mundo de la historia según puntos de vista unitarios" (Ib, p. 14).

Pero no sólo la historia se fragmenta; el mundo mismo se disuelve en fragmentos. Lo real deja de tener sentido, se convierte en fábula, como anuncia Nietzsche. Ya no se puede tener una idea de realidad.

"Estoy tratando de proponer una tesis que puede enunciarse así: en la sociedad de los medios de comunicación, en lugar de un ideal de emancipación modelado sobre el despliegue total de la autoconciencia, sobre la conciencia perfecta de quien sabe cómo están las cosas (bien sea el Espíritu Absoluto de Hegel o el hombre liberado de la ideología, como lo concibe Marx), se abre camino un ideal de emancipación que tiene en su propia base, más bien, la oscilación, la

---

representación sería un espectáculo, el poder no se mantendría más que simulando, y satisfaciéndose con un simulacro de ciudadanía. Esta visión que he mencionado de la desaparición efectiva es, actualmente, la más difundida" (op. cit. 13).

"Tratar de la fase histórica presente es, necesariamente, tratar del estado actual de la política y del poder. No hay uno sin otro; es evidente ya que el poder político es siempre la manifestación de la sociedad en un tiempo, en un momento de su historia particular; cada uno de estos tres aspectos explica según su propio modo, los otros dos. El estatuto del político en este período de modernidad parece cada vez más incierto; no es ya reconocido como resultante del decreto de los dioses y mucho menos como producto de una necesidad histórica portadora de progreso; se aprehende bajo los aspectos de lo aleatorio (lo configurarán las circunstancias y una parte de azar) y de lo contradictorio" (Id. p. 12).

"Esto es no ver, por efecto de una cultura convertida en la de la imagen y su dramatización mediática, sino crecimiento (real) de la teatrocracia presente en todo poder. Es no ver el reto que la mutación generalizada opone a lo político, la obligación de administrar la disgregación social y la incertidumbre, de **reformar** los dispositivos simbólicos e imaginarios necesarios para su fuerza y su crédito, de dominar una modernidad exasperada por la competencia internacional. Lo que agrava las impotencias es, efectivamente, la proliferación de las instancias, de los órganos, de los cuadros administrativos que despersonalizan el poder (salvo en la cúspide), tecnificándolo, que hacen que la responsabilidad de las decisiones no sea claramente asignable a un individuo. La astucia se ejerce más fácilmente en el anonimato y con una habilidad creciente debido al hecho que la máquina (el ordenador principalmente) pude tener el **rol** de culpable" (Ib. pág. 136).

pluridad y, en definitiva, la erosión del mismo 'principio de realidad'" (Ib. 15).[13]

Fragmentación de los lenguajes . Sin grandes relatos, sin historia unitaria, sin idea de realidad, todo lenguaje se libera. "Hablo mi dialecto en un mundo de *'dialectos'*; así '*seré*' también consciente de que no es la única lengua, sino cabalmente un dialecto más entre otros muchos".

Pero lenguajes y valores se implican. Por tanto, "si profeso mi sistema de valores —religiosos, estéticos, políticos, étnicos— en este mundo de culturas plurales, tendré también una conciencia aguda de la historicidad, contingencia, limitación de todos estos sistemas, comenzando por el mío" (Ib, p.18).

El "politeísmo de valores" auspiciado por Nietzsche —con Nietzsche nos topamos siempre en el discurso postmoderno— se ha hecho realidad.

---

[13] "Pero, ¿en qué consiste más específicamente el posible alcance emancipador, libertador de la pérdida del sentido de la realidad, de la verdadera y propia erosión del principio de realidad en el mundo de los medios de comunicación? Aquí, la emancipación consiste más bien en el desarraigo (dépaysement) que es también, y al mismo tiempo, liberación de la diferencia, de los elemento locales, de lo que podríamos llamar en síntesis el dialecto. Una vez desaparecida la idea de una racionalidad central de la historia, el mundo de la comunicación generalizada estalla como una multiplicidad de racionalidades 'locales' —minorías étnicas, sexuales, religiosas, culturales o estéticas (como los punk, por ejemplo)—, que toman la palabra y dejan de ser finalmente acallados y reprimidos por la idea de que sólo existe una forma de humanidad verdadera digna de realizarse, con menoscabo de todas las peculiaridades, de todas las individualidades limitadas, efímeras, contingentes. Dicho sea de paso, este proceso de liberación de las diferencias no es necesariamente el abandono de toda regla, la manifestación irracional de la espontaneidad: también los dialectos tienen una gramática y una sintaxis, más aún, no descubren la propia gramática hasta que adquieren dignidad y visibilidad. La liberación de las diversidades es un acto por el cual éstas toman la palabra, se presentan, es decir, se ponen en forma de manera que puedan hacerse reconocer, algo totalmente distinto de una manifestación irracional de la espontaneidad" (Vattimo, 1990, p. 17).

Nietzsche, profeta de la postmodernidad[14]. Con Heidegger, al suprimir la estabilidad del ser y relacionarlo con el acontecimiento, el suceso, la presencialidad, la existencia , más que con el fundamento, él ha abierto las puertas para que se pueda ahora "captar esta experiencia de oscilación del mundo postmoderno como oportunidad de un nuevo modo de ser (quizás: por fin) humano" (Ib. p. 19.).[15]

Así pues, hay una metafísica, una concepción del ser, en el fondo de todo [16].

---

[14] Lyotard esta especie de profecía o de anuncio se la atribuye sobre todo a Kant y a Wittgenstein: "estos pensamientos son epílogos de la modernidad y prólogos de una postsmodernidad honorable. Preparan la constante del ocaso de las doctrinas universalistas (metafísica leibniziana o ruselliana)" (1991, p. 11).

[15] "Nietzsche, en efecto, ha demostrado que la imagen de una realidad ordenada racionalmente sobre la base de un principio (tal es la imagen que la metafísica se ha hecho siempre del mundo) es sólo un mito asegurador propio de una humanidad todavía primitiva y bárbara: la metafísica es todavía un modo violento de reaccionar ante una situación de peligro y de violencia; trata, en efecto, de adueñarse de la realidad con un golpe sorpresa, echando mano (o haciéndose la ilusión de echar mano) del principio primero del que depende todo (y asegurándose por tanto ilusoriamente el dominio de los acontecimientos). Heidegger, siguiendo en esta línea de Nietzsche, ha demostrado que concebir el ser como principio fundamental y la realidad como un sistema racional de causas y efectos no es sino un modo de hacer extensivo a todo el ser el modelo de objetividad científica, de una mentalidad que, para poder dominar y organizar rigurosamente todas las cosas, las tiene que reducir al nivel de puras apariencias mensurables, manipulables, sustituibles, reduciendo finalmente a este nivel incluso al hombre mismo, su interioridad, su historicidad..." (Vattimo, 1990, p. 16).

"Toda la dificultad está en esto: la modernidad no se deja captar fácilmente. Está en su naturaleza. Es esencialmente movimiento, movilidad generalizada; evidencia mejor aquello que se ha hecho imposible, pero que abre vía a numerosos posibles; se enfrenta a unos futuros mal definidos y poco previsibles: ningún referente de la tradición puede garantizar la elección de lo correcto puesto que opera continuamente rupturas, y ningún saber científicamente fundado puede discriminarlas, ya que ella misma refuerza por su propia acción los factores de indeterminación" (Balandier 1988, p.16).

[16] Distintas metafísicas, todas de signo **débil**. Véase, como ejemplo, la metafísica del declinar en Vattimo (1989).

Para Lyotard, la renuncia a los meta-relatos ha de ser hecha sin desencanto. Esta es, en cierto modo, la esencia de la condición postmoderna. "Simplificando al máximo, se tiene por '*postmoderna*' la incredulidad con respecto a los meta-relatos" (1984, p.109).[17]

Cognoscitivamente se acaba con el paradigma (él habla más bien de episteme) de la representación en cuanto concepción del conocimiento bajo el esquema del espejo, puesto que los juegos del lenguaje son múltiples e irreductibes unos a otros, lo que coincide con la pluralidad de formas de vida. No hay, pues, criterios únicos de validez sino sólo criterios "locales" y "contextuales". Asumir el

---

"La ontología del declinar alude, más que describirla, a una concepción del ser que se modela no sobre la objetividad inmóvil de los objetos de la ciencia (y también, no lo olvidemos, de las mercancías, sustraídas al circuito del uso e inmovilizadas como puros valores de cambio) sino sobre la vida, que es juego de interpretación , crecimiento y mortalidad, historia (sin ninguna confusión con dogmatismos historicistas). Tal concepción del ser, viviente-declinante (es decir mortal) es adecuada además para captar el significado de la experiencia en un mundo que, como el nuestro, no ofrece ya (si nunca lo ha ofrecido) el contraste entre el aparecer y el ser, sino sólo el juego de las apariencias, entidades que no tienen ya nada de la sustancialidad de la metafísica tradicional..."(p. 22).

[17] "Vivir en este mundo múltiple significa hacer experiencia de la libertad entendida como oscilación continua entre pertenencia y desasimiento" (Vattimo, 1990, p.19).

"Lo que así se manifiesta en acción en la modernidad presente, es un paso a los extremos: hacia el desencanto y el pesimismo radical, hacia el encantamiento y el optimismo absoluto. Las desilusiones engendran la desaparición de las esperanzas: las de la realización de un progreso continuo, las de la posibilidad de un liberalismo bien domesticado, las de la conducción de una revolución globalmente posible. Pero a la inversa el encantamiento producido por la aceleración de los avances científicos y técnicos y su extraordinaria capacidad acumulativa conduce a predecir: mañana todo será posible. Desde esta perspectiva, como en otro tiempo desde la del Renacimiento, no hay criterios de lo imposible; la fe en la razón sabia e instrumental no conoce ya la incertidumbre. Se dice en lenguajes diferentes pero recurriendo, todos, a la caución de la ciencia" (Balandier, 1988, p. 167).

"Creo precisamente que la filosofía no puede ni debe enseñar a dónde nos dirigimos, sino a vivir en la condición de quien no se dirige a ninguna parte" (Vattimo, 1989, p. 11).

relativismo. Y ello en todos los campos. No puede hablarse ya de consenso pues no hay nada sobre lo que estar de acuerdo. [18]

La justicia y las relaciones sociales, no obstante, siguen siendo posibles, sólo que cambian radicalmente de significado.

Hay que "llegar a una idea y una práctica de la justicia que no estén ligadas al consenso"[19] (Id. p. 118).

---

[18] "No hay valores absolutos a realizar **mediante** el diálogo y, por tanto, por medio de la democracia; como no hay lugar definitivo al que nos dirigimos. Sólo existe, como significado de la existencia, la experiencia de remontarse **in infinitum** de la red en la que estamos presos y dados a nosotros. Este remontarse es, en el plano de la experiencia social y de las instituciones que la estructuran, lo que se llama democracia" (Vattimo, 1989, p. 15).

[19] "Una de estas ideas obsesivas, que transversalmente recorre todas las civilizaciones, es la vida moral en el sentido simple del término. En otras plabras, ¿Qué es lo que fundamenta o permite estar juntos? "(Maffesoli, en Vattimo 1990, p. 103).

El mismo Maffesoli (Idem, págs. 104-107) responde a esta pregunta:

"En efecto, el ocaso de una moral universal, el relativismo moral que se observa de forma empírica, la eclosión de formas de vida alternativas, todo esto no significa que no existan unos códigos específicos. Sería más adecuado quizás el plantear la hipótesis de que lo que estaba marginado en períodos de productividad se difracta en múltiples marginaciones centrales. Es lo que yo resumiría en **la ética de la estética**(...) El estar-juntos moral o político, tal y como ha prevalecido en la modernidad, no es más que la forma profana de la religión(...) Cuando el mundo vuelve a sí mismo, cuando vale por sí mismo, es entonces cuando se acentúa lo que me une al otro: lo que se puede llamar la 'reunión'(...).

" En definitiva, allende o aquende de lo que normalmente llamamos las relaciones sociales.

"No es que éstas no existan o ya no existan, habría que ser muy ciego para negarlo pero quizás sea ya hora de mostrar que descansan sobre un 'ethos' que la modernidad no ha considerado importante. Esto es lo que propongo llamar '*socialidad*'. Se trata de algo muy distinto a la simple sociabilidad que se permitía como reliquia de mínima importancia, en el marco de las relaciones sociales.

"La solidaridad mecánica, el instrumentalismo, el proyecto, la racionalidad y la finalidad pertenecen al campo de lo social. En cambio, la socialidad contempla el desarrollo de la solidaridad orgánica de la dimensión simbólica (comunicación), de la 'no-lógica' (V. Pareto), preocupación del presente. Al drama, es decir, lo que evoluciona, lo que se construye, se opone lo trágico, lo que se vive como tal sin tener en cuenta las contradicciones. Al futurismo le sucede

En el fondo, también para Lyotard la realidad es esencialmente fragmentaria. Y esto ha de tenerse en cuenta para luchar por la justicia. Vivimos en un mundo en el que es un hecho la pluralidad de reglas y de conductas, que no son sino la manifestación de la pluralidad de contextos vitales. No se pueden encontrar metaprescripciones válidas sobre las cuales apoyar un consenso. Las reglas son de por sí tán heterogéneas. La justicia (y la libertad) no puede ser procurada sino por consensos en el seno de cada contexto, locales y transitorios, rescindibles. Ello es posible en un sociedad informatizada, en la que "el público tenga acceso libremente a las memorias y los bancos de datos. Los juegos de lenguajes serán entonces juegos de información completa en el momento considerado" (Ib. p. 118).

Las relaciones sociales por su parte serán aquéllas en las que "el contrato temporal suplanta de hecho la institución permanente en cuestiones profesionales, afectivas, sexuales, culturales, familiares, internacionales, lo mismo que en los asuntos políticos" (Ib.).

Quizás sea difícil aceptar vivir con la idea de que ante la opresión y la injusticia no hay nada "humano" —la humanidad es un meta-relato universal— a que reclamarse en base a lo cual condenarlos, pero —se deduce de todo el planteamiento— debemos acostumbrarnos a ella. Sólo cada circunstancia nos permitiría una defensa transitoria.[20]

---

el presenteísmo. Esta socialidad, al designar de alguna manera el fundamento mismo del estar juntos, es la que obliga a tomar en cuenta todo lo que era rigor considerar como esencialmente frívolo, anecdótico o sin sentido.

"Así, al contrario de los que siguen viendo lo social como fruto de una determinación económico-política, o de acuerdo con los que lo ven como el resultado racional, funcional o contractual de la asociación de individuos autónomos la temática de la socialidad recuerda que el mundo social, 'taken for granted' (A. Schutz), puede entenderse como el resultado de una interacción permanente, de una constante reversibilidad entre los distintos elementos del entorno social, en el interior de esta matriz que es el entorno natural".

[20] "Y no vale reconocer,como hace Rorty(1982, XIII), que en situaciones dramáticas 'es difícil convivir con esta idea'. Es, sencillamente, inhumano e insoportable para la razón. Porque si 'cuando llega la policía secreta, cuando los torturadores vulneran al inocente, no hay nada que pueda decírseles del tipo: hay

En la fragmentación del todo, hay que acabar también con el fin desmenuzándolo en una "infinitud de finalidades heterogéneas". Las experiencias de Auschwitz: "un abismo abierto cuando hay que presentar un objeto capaz de validar la proposición de la idea de los derechos del hombre" (Lyotard 1987,125), de Budapest 1956, "un abismo abierto frente a la posición de la ilusión 'democrática' que ocultaba la heterogeneidad del poder y de la soberanía" (Ib.), liberan el juicio, esto es, lo relativizan. "Al mismo tiempo es menester juzgar sin criterios para sentir dichos abismos y para que el sentimiento se convierta a su vez en signo de historia (...) Pues no es sólo la idea de un fin lo que se manifestaría en nuestro sentimiento, sino ya la idea de que ese fin es el comienzo de una infinitud de finalidades heterogéneas. Todo aquello que no satisface esta escisión del fin, todo lo que se presenta como 'realización' de un fin único (como ocurre en el caso de la proposición de la política) es experimentado como algo que no es adecuado a (...) la capacidad infinita de proposiciones que se dan en el sentimiento suscitado por esta fisión" (Ib).[21]

---

algo dentro de vosotros que estáis traicionando, aunque encarnéis las prácticas de una sociedad totalitaria que durará eternamente, hay algo dentro de esas prácticas que os condenan, es difícil convivir con esta idea'. Pero, no obstante, deberíamos, parece decírsenos, acostumbrarnos a ella" (Mardones, en: Vattimo 1990, p. 24).

21 "Las proposiciones de los dadores de sentido no necesariamente reciben acogida entre los demandantes, que no han perdido toda su iniciativa en las turbulencias de la modernidad. Incluso a la mirada menos versada se manifiestan dos respuestas externas, e incluso opuestas. Por un lado, la versatilidad, que ya calificaría metafóricamente como nomadismo, que conduce a una búsqueda incesante sin objetivos definidos, a los ensayos 'para ver', a la atribución de significación a los cambios en tanto tales. La errancia sexual, la inestabilidad voluntaria en las ocupaciones, la consentida precariedad de las redes de relaciones, la blanda adhesión a las sucesivas modas que no encuentra validez más que en el instante, la multiplicación de las experiencias personales, la búsqueda de 'otros lugares' sin voluntad real de anclaje, al igual que la inconstancia en el terreno político, se inscriben en este espacio sin límites donde se efectúa continuamente una búsqueda de sentido. Se ha dicho que los sujetos de la modernidad parecen inmigrantes en el tiempo; en este caso los buscadores de sentido siempre en movimiento son como pioneros que van, sin alcanzar jamás, en busca de la tierra donde establecer su colonia" (Balandier, 1988, p. 224).

Las reflexión filosófica, o la reflexión sin más, ha de hacerse sobre estas bases. Debe tomar en cuenta esta diversidad irreductible del mundo y no plantearse ninguna teleología. El ideal de sustituir el campo de batalla por la discusión civilizada y la argumentación, pudiera mantenerse pero, "si hemos de persistir en perseguir este ideal, lo haremos seguramente sin el auxilio de la idea de que la naturaleza persigue en la historia el fin de la libertad humana, lo haremos sin la hipótesis teleológica. Tal vez la responsabilidad reflexiva sea hoy también discernir, respetar y hacer respetar los diferentes pareceres, establecer la incomensurabilidad de las exigencias transcendentales propias de las familias de proposiciones heterogéneas y encontrar otros lenguajes para expresar lo que no se puede expresar en los lenguajes que hoy existen" (Ib. p. 131).

No hay un fin que perseguir. La emancipación es un relato más que tampoco tiene validez. La crítica de Lyotard a Habermas y su "principio del consenso" se basa precisamente en que ese principio "reposa sobre la validez del relato de la emancipación" (1984. p. 109).[22]

En este contexto de fisión, del sujeto ya no queda nada.

Comentando a Nietzsche, Vattimo escribe: "El carácter *'producido'* del sujeto devuelve así a una serie de actos de metaforización e interpretación que están determinados por las relaciones sociales de dominio. Estas relaciones, sin embargo, no falsifican, no trastornan nada; **ponen**, en cambio, el mundo de las cosas, de la causalidad, de la relación sujeto-objeto, el cual tiene una historia que, así como se nos da hoy, es la que concluye provisionalmente con la muerte de Dios; es decir, con nuestro darnos

---

22 "También para Luhmann, el problema de la emancipación es obsoleto. Ahora ya estas cuestiones las soluciona el sistema, neutral y eficientemente, mediante su funcionamiento sistémico objetivo.

"Nos hallamos ante una 'razón funcionalista' que autorregula al sistema social" (Mardones, en: Vattimo, 1990, p. 31).

"El futuro —que haya un proceso, un darse de novedades— está hoy paradógicamente garantizado por los automatismos del sistema; lo que corre el riesgo de que desaparezca es el pasado como continuidad de la experiencia, concatenarse de los significados" (Vattimo, 1989, p. 13).

cuenta que, del sujeto, de la responsabilidad, de las causas, 'no creemos ya ni una palabra'" (1989, p. 31).

Para superar el esquema sujeto-objeto, hay que abandonar al sujeto, hacer que ceda en su pretensión de objetivar, puesto que es él el que hace objeto, y, con ella, la de dominar, pues sujeto-objeto es siempre una relación de dominio. El sujeto, no como una unidad, sino como una entrega a la vivencia del momento, se desvanece entonces.

Ya Nietzsche se había adelantado: "mi hipótesis: el sujeto como pluralidad (...) La constante caducidad y fugacidad del sujeto. 'Alma mortal'" ("Voluntad de Dominio", 489).

"Sujeto, esta es la ficción que querría hacernos creer que muchos estados similares son en nosotros el efecto de un mismo 'substratum': pero somos nosotros los que hemos creado la analogía entre estos diferentes estados. La equiparación y la aprestación de éstos, he aquí los hechos y no la analogía (es preciso, por el contrario, negar la analogía)" (Id. 484).

Sujeto fragmentado, por tanto.

"Por la misma razón, podemos hablar hoy de un sujeto **Fractal** que, en lugar de transcenderse en una finalidad o un conjunto que le supera, se difracta en una multitud de egos miniaturizados, absolutamente semejantes entre sí, que se desmultiplican embrionariamente en un cultivo biológico, saturando por esciparidad su entorno hasta el infinito"(Baudrillard, 1988, p. 34).[23]

---

[23] "De todos modos tendremos que sufrir esta extraversión forzada de toda interioridad, esta introyección forzada de toda exterioridad que constituye el imperativo categórico de la comunicación"(Baudrillard, 1988, p. 22).

"Lo mismo ocurre con el sexo. Exaltamos el detalle de la actividad sexual como, en una pantalla o bajo un microscopio, el de una operación química o biológica. Buscamos la desmultiplicación en objetos parciales y la realización del deseo en la sofisticación técnica del cuerpo. Del mismo modo que la liberación sexual lo cambia, el cuerpo ya no es más que una diversibilidad de superficies, una pululación de múltiples objetos, donde se pierde su finitud, su representación deseable, su seducción. Cuerpo metastático, cuerpo fractal, y ya no llamado a ninguna resurección"(Id. p. 38).

Es claro que el último Baudrillard no es el agudo y sistemático, crítico, argumentario en profundidad, de la "Crítica de la Economía Política del Signo"(1974) sino otro más desfundado, quien, según Balandier (1989, p. 151)

La disolución de todas las continuidades, de todos los universales, de todas las unidades, implica, por supuesto, la disolución de la ética.

Sin reglas generales, sin consenso posible sobre la conducta humana, la ética queda librada a la diversidad de lenguajes, a los consensos regionales y transitorios y, en último término, al individuo. "Y precisamente nuestra época comienza a hacer experiencia de un mundo en el que valores y opciones absolutas se revelan como entidades míticas y en el que, por otra parte, con la intensificación de la comunicación, ya no hay bolsas de absoluta insignificacia de la existencia" (Vattimo, 1989, p. 14).[24]

Etica fractal, ética del fragmento,o, como le gusta decir a Savater(1982), ética débil, o, más bien, **blanda.**

Vattimo también abogará por **opciones débiles**, buscando el sentido de la historia en la nietzscheana pérdida de sentido, en "el descubrimiento de la multiplicación de horizontes del sentido" (1986),puesto que el fin de todo proyecto y toda norma histórica "significa además el fin de la ética, al menos en la forma que prevalentemente ha asumido en el pensamiento moderno" (Id.)[25]

Rubert de Ventós (1986 a) rechaza la ética de la responsabilidad y la autorrealización porque, además de ser

---

recurre "al procedimiento de la teoría-ficción".

[24] En el Coloquio Interamericano sobre "La Educación Moral y el Reto del siglo XXI" (UCAB, Caracas, 1988 a),J. L. Vethencourt analiza con profundidad lo que él llama las "éticas sectoriales" y sus consecuencias: "La insoportable confusión teórica y comportamental que reina en el campo de los preceptos éticos", ("El Hombre, la Cultura, y la Educación Moral en una Epoca de Crisis", mimeo).

[25] "Propuesta de relación con los otros para reafirmar lo mejor de uno mismo, la ética carece de recompensa asamblearia; y ni en la complejidad del presente, ni en la esperanza del futuro colectivo, ni en la fe en el más allá del tiempo hay retribución más segura e imparcial que la que cada cual por sí mismo se atreve a alcanzar. La moral trata de la vida de cada cual con todos, cierto, pero no por ello deja de ser un asunto radicalmente privado: en su planteamiento, en su ejecución y en su premio o castigo. Aún más: el mismo resultado íntimo puede ser premio o castigo según quien lo ha merecido" (F. Savater, en: Vattimo, 1990, p. 119).

socialmente integrables, son "insostenibles desde un punto de vista teórico" (p. 121).

Los criterios para considerar un acto como moral serían en cambio: si abre más perspectivas de las que cierra, si amplía y expande la conciencia o experiencia de la persona; si el acto se realiza con "conciencia del carácter sectorial de los valores que supone" y finalmente: "si el acto en cuestión nos relativiza y transforma en auténticos instrumentos de lo que queremos, creemos o deseamos". No el sujeto con su interioridad sino, al contrario, el objeto de sus deseos, amores y creencias como criterio. Es lo que llama la moral del **juguete**.

"Lógica del don y del exceso que no apunta ya a la superación o afirmación de la autonomía, sino a la dependencia, disolución y aún ridiculación del mismo personaje. Dependencia de la persona respecto del objeto de su pasión; disolución de la personalidad en la serie infinita de las experiencias inmediatas del esteta; ridiculación de la misma frente a la experiencia religiosa absoluta"(Id. p. 125).

Hay que aceptar el "hecho de que la única posibilidad de nuestra total autorrealización reside en nuestra dilapidación, que sólo convirtiéndonos en medios de nuestros múltiples fines podemos realmente realizarnos a nosotros mismos"(Ib. 133).

Habermas, desde una defensa de la modernidad como proyecto que todavía no se ha realizado,ha calificado a los postmodernos —"Esta línea en Francia lleva de Bataille a Derrida vía Foucault "— de **neoconservadores**. "Los jovenes conservadores recapitulan la experiencia básica de la modernidad estética. Reclaman como propias las revelaciones de una subjetividad descentrada, emancipada de los imperativos del trabajo y la utilidad, y con esta experiencia se salen del mundo moderno. Sobre la base de las actitudes modernas, justifican una antimodernidad irreconciliable. Recluyen en la esfera de lo lejano y lo arcaico los poderes espontáneos de la imaginación, de la autoexperiencia y de la emotividad. Para la razón instrumental yuxtaponen de un modo maniqueo un principio accesible sólo por evocación ya sea la voluntad de poder o la soberanía, el ser o la fuerza dionisíaca de lo poético" (1981).

Sentirse llamar conservadores no debería, dentro de su propio discurso, molestar mucho a los postmodernos; sin embargo Lyotard

(1986, p. 13) ha acusado el golpe[26]. De todos modos ni conservación ni revolución tienen para ellos sentido, pues son en último término metarrelatos como cualquier otro.

4.- La Episteme de la Modernidad sigue viva

Tampoco me preocupan a mí las etiquetas.

Conservador o no, me parece sí, ante todo, un pensamiento propio del primer mundo en la etapa actual de su desarrollo.[27] Un mundo asentado, al parecer finalmente, sobre una estabilidad institucional —social, económica, política...— que se presenta como inconmovible y que **satisface**. La fuerza del sistema —permítase todavía esta palabra—, apoyado en la técnica, parece de tal categoría, que ya no es pensable la revolución, el cambio radical, de cualquier signo. Sobre esa base, la vida de cada cual está liberada a todos los cambios posibles e imaginables. Es un gozo entregarse a piruetear un ballet de inseguridad sobre la estabilidad del escenario. Y más gozo todavía vivir el ballet sin fin. El escenario desaparece del horizonte en el vuelo de la danza, y, con él, los "automatismos del sistema".

"Tengo miedo de que la idea de que la filosofía enseña algo a los hombres, algo decisivo para cambiar su condición, sea aún parte de una ideología (...) Me gusta más la imagen de la red pero no pensando en los hombres como peces, sino, por ejemplo, como acróbatas. La red se vuelve trapecio, instrumento, maraña de cambios que se puede recorrer: más aún, la existencia consiste quiza precisamente, en ese movimiento a lo largo de las mallas de la red extendida como retículo de conexiones. No existe una liberación más allá de las apariencias, en un pretendido dominio del ser auténtico;

---

[26] También F. Savater muestra su disgusto con Habermas: "Y también Nietzsche —al cual malinterpretan crónicamente algunos recuperadores de la Ilustración pasada por agua bendita, como Habermas— "(en Vattimo, 1990, p. 124).

[27] "Nietzsche ya había relacionado la experiencia de la muerte de Dios —es decir, del carácter explícitamente superfluo de todo fundamento— con la nueva situación de relativa seguridad que había alcanzado la existencia individual y social en virtud de la organización social y el desarrollo técnico" (Vattimo, 1987, p. 157).

existe, en cambio, libertad como movilidad entre las 'apariencias', las cuales, no obstante, como enseña Nietzsche, ya no se llaman así ahora que el mundo se ha vuelto 'fábula', no existe ya ningún ser verdadero que las degrade a mentira o falsedad. El retículo, la red en que nuestra existencia está presa, y nos es dada, es el conjunto de los mensajes que, en los lenguajes y en las diversas 'formas simbólicas', la humanidad nos trasmite. La filosofía, creo, debe enseñarnos a movernos en la maraña de estos mensajes, haciéndonos vivir cada mensaje singular, y cada singular experiencia, en su indisoluble vínculo con los otros —(mensajes, por supuesto)— también en su continuidad con ellos, de la cual depende el sentido de la experiencia" (Vattimo, 1989, p. 10: el paréntesis es mío).

Esta larga cita no tiene desperdicio. Hay pues un escenario, la red, dado. Puesto que es un hecho, un dato, no es discutible. Quizás la red es de seda, perfumada y con música, elástica y acariciadora. Hecha de mensajes, sin nada que pueda nombrarse con el nombre de estructura económica, de poder[28] o de cualquier otra cosa obsoleta,

---

[28] "El poder, como todo en la modernidad, sería arrastrado por el flujo de las apariencias; y la tesis aún viva que hace del estado un gran sujeto 'manipulador' se revelaría como la expresión de un fastasma. J. Baudrillard ha extremado esta interpretación hasta llegar a afirmar que el poder no existe ya sino por su componente espectacular y que gobernantes y gobernados no están unidos más que por el juego de las simulaciones. La modernidad provocaría así el advenimiento del tiempo de los mimos; la apariencia permitiría preservar la ilusión 'de que pasa alguna cosa en lo político', con un éxito decreciente. La astucia política se reduciría así al arte del mago, produciría engaños en la percepción de los sujetos con el fin de enmascarar cualquier punto de enganche en el curso de las cosas; de hecho no engendraría otra cosa que la incredulidad y la indiferencia" (Balandier, 1988, p. 135).

"La modernidad actual, como cada período de gran transformación, pone a prueba al poder político, hace aparecer lo que conlleva de caduco, desnuda lo que constituye su fundamento, su base. Antes de proclamarlo muerto o vivo, es preciso partir de esta constante. Las nuevas condiciones técnicas y culturales, en sentido amplio, revolucionan los dispositivos básicos para su funcionamiento, mientras el movimiento general de la sociedad toma posición ante lo más alcatorio. Se trata menos de una desaparición que de un cambio de régimen (o de era) en cuanto a la naturaleza de los medios y en cuanto a las actuaciones generadoras de efectos de orden; no está consumado, está en vías de hacerse, mediante el acceso a los nuevos

no tiene sino un sujeto amable y cálido, la **humanidad** —¿Y si no es un sujeto, qué es? ¿Un metarrelato?— que, como transmisora, le da continuidad y sentido —¡Oh , hay un sentido!— a la experiencia de cada cual. El sentido está, pues, en la red. ¿La red, todo lo flexible que se quiera, no es un fundamento, un ser, una entidad? Y con el sentido, hay también una historia, sólo que es historia pasado y presente, no futuro. Lo que se cancela es el futuro, la utopía. En el fondo hay una valoración positiva del presente —"Y vio Dios todo lo que había hecho: y era muy bueno" (Gen. 1,31)— puesto que "no hay ningún ser —futuro— que lo degrade".

Si, como dice Mardones (1990, p. 29), "fin de la unidad de la historia y fin de la ética se dan la mano", si ya no hay reglas —¿Que no? ¿Y la red?—, ni normas por consenso, si ya no hay fines posibles, lo que quedan son "millares de historias, pequeñas o no tan pequeñas, que continúen tramando el tejido de la vida cotidiana"(Lyotard, citado por Mardones), las historias de cada uno de los hombres, todas igualmente legítimas, en "una sociedad desarrollada en la que cada cual debe juzgar por sí mismo", "una sociedad sin padre", en la que "cada uno debe ser el padre de sí mismo, construir la autoridad"(las citas son de Lyotard), una sociedad que permite a cada cual inventar conductas, producir su propio pequeño relato.[29]

---

recursos en materia tecnológica, de lo simbólico e imaginario políticos. Esta es una hipótesis plausible. La organización de este libro se inspira en ella; muestra, principalmente practicando el desvío antropológico, aspectos generales del poder, para después conducirnos a una presentación de la modernidad y de su imaginario, de la que el poder es ahora indisociable. Se manifiestan aquí sus características más duraderas antes de proceder al inventario de aquello que es hoy factor de movimiento, de fragmentación y de incertidumbre" (Id. p. 15).

[29] "Y lo que es peor, el sujeto débil entregado a la fruición del manantial de la vida, perdido el vigía crítico de la razón, es un ser peligroso por desmemoriado y acrítico. No percibe la dureza de la vida, ni la situación de los que en esta sociedad y en nuestro mundo apenas alcanzan la categoría de seres humanos. Hay una carencia de solidaridad con los maltratados de la historia y la sociedad que da que pensar a dónde conduce una inteligencia sin historia, sin pasión por el sufrimiento evitable de la humanidad y sin moral. Estamos muy lejos de la solidaridad anamnética, del recuerdo para con los vencidos y reventados de la historia que proponía W. Benjamin. El pensamiento posmoderno, concretamente el

No sé si en una sociedad desarrollada (?) se pueden realmente, y no sólo literario-filosóficamente, pensar los hombres como acróbatas y no peces en la red.

Desde un barrio marginal caraqueño, ¿cómo se puede, no ya liberar sino simplemente producir, mi pequeño relato, mi autoridad?

Sobre todo si el pequeño (?) relato, la autoridad sin padre, del empresario que mueve sus tierras encima de mi rancho, y me manda sus aguas, su barro y sus piedras, contra mi pequeña historia, tiene el mismo "chance" —palabra postmoderna— a existir, producirse, en la red.

El reconocimiento que los postmodernos hacen a mi historia, mi cultura,[30] etc, etc., desde su primer mundo, suena al reconocimento de mi derecho y su derecho a seguir des-viviendo yo y vivendo ellos.

Ellos piensan, quizás con razón, que no vale la pena salir de su presente para un futuro equis; pero ¿y nosotros?

---

de Vattimo, parece presentar aquí más que la solidaridad anamnética una solidaridad amnésica. Predomina el olvido de los otros y del sufrimiento de los vencidos de la historia. Un pensamiento de este género, más que un sujeto débil, nos oferta un sujeto fatigado y decrépito. Y una cultura dominada por sujetos de este estilo es, como dice duramente Baudrillard (1987,58), una cultura anoréxica: la de la desgana, la expulsión, la antropoemia, el rechazo. Característica obvia de una fase obesa, saturada, pletórica. Si nos atuviéramos a este juicio, el pensamiento y actitudes posmodernas serían expresivas de la cultura cansada del balneario del Primer Mundo" (Mardones, en Vattimo 1990,p. 27).

30 "Ha sucedido algo mayor y muy distinto: los pueblos primitivos, los así llamados, colonizados por los europeos en nombre del buen derecho de la civilización superior y más desarrollada, se han rebelado y han vuelto problemática de hecho una historia unitaria, centralizada. El ideal europeo de humanidad se ha manifestado como un ideal más entre otros muchos, no necesariamente peor, pero que no puede pretender, sin violencia, el derecho de ser la esencia verdadera del hombre, de todo hombre..." (Vattimo, 1990, p. 12).

A pesar de todas las declaraciones de reconocimiento y aceptación de nuestra diferencia, el hombre europeo sigue siendo el paradigma humano único valedero[31].

A un análisis epistémico, la postmodernidad se revela como la última etapa, hasta ahora, de la modernidad sin más. [32]

---

31 "... pero habida cuenta que en la modernidad ha sido siempre el del hombre moderno europeo —como diciendo: nosotros los europeos somos la mejor forma de humanidad—, todo el decurso de la historia se ordena según que realice más o menos completamente este ideal ..." (Id.)

"Otros, más tajantes, rechazan la hipótesis de una lógica común y concluyen como Michel Foucault en 'la absoluta dispersión' de los sistemas de pensamiento, de las prácticas sociales. En cualquier caso, el hombre muere como sujeto autónomo y se convierte en campo de acción de fuerzas o de estructuras que escapan a su aprehensión consciente: Donde 'eso habla' —dice muy justamente Foucault— el hombre ya no existe. Así pues, la obra política de la descolonización va acompañada de una revolución en el orden del pensamiento: el hombre, ese concepto unitario de alcance universal cede su lugar a la diversidad sin jerarquía de las identidades culturales" (Finkielkraut, 1988, p. 67-68).

"La palabra racismo, en efecto, es engañosa: reúne bajo una sola etiqueta dos comportamientos cuya génesis, lógica y motivaciones son completamente diferentes. El primero sitúa en una misma escala de valores el conjunto de las naciones que pueblan la tierra; el segundo proclama la inconmensurabilidad de las maneras de ser; el primero jerarquiza las mentalidades, el segundo pulveriza la unidad del género humano; el primero convierte cualquier diferencia en inferioridad, el segundo afirma el carácter absoluto, insuperable, incontrovertible de las diferencias; el primero clasifica, el segundo separa; para el primero, no se puede ser persa; a los ojos del segundo, no se puede ser hombre, pues entre el persa y el europeo no existe una común medida humana; el primero declara que la civilización es una, el segundo que las etnias son múltiples e incomparables. Si el colonialismo es la culminación del primero, el segundo culmina en el hitlerismo" (Id. 80-81).

32 Los mismos postmodernos, hoy, no rechazan plenamente el hecho de que haya una continuidad entre modernidad y postmodernidad.

"El término postmodernidad es un *'falso-nombre'*, un pseudónimo que tomé inicialmente de los arquitectos italianos y de una determinada corriente de la crítica literaria norteamericana: esto me divirtió, porque se trataba de un nombre que estaba siendo utilizado por algunos, por ejemplo por A. Bonino Oliva en Italia, para introducir una especie de "laisser-aller" y de eruditismo de citas. Entoces me dije: 'voy a dar la vuelta a esa palabra estratégicamente'. Todo esto introdujo mucho desorden y desconcierto en las buenas conciencias autosatisfechas. Que el nombre

'*postmodernidad*' es un falso nombre, resulta evidente en cuanto se tiene en cuenta que no puede significar justamente 'ahora y después de ahora', pues, la palabra '*moderno*' significa '*ahora*' y '*después de ahora*' será '*ahora*'. Ni es el fin de una cosa y el principio de otra. Eso sería absurdo. Yo diría que se trata de algo que ha estado siempre inscrito en la Modernidad, como su melancolía y hasta su alegría, aunque no existiera con demasiada fuerza en la Edad Clásica. Melancolía por la legitimidad perdida (verdadera o no). Se trata de una melancolía que encontramos ya en Platón, pero que no hay en Aristóteles", (Lyotard en: Mardones 1988, p. 14).

"La postmodernidad no es una época nueva, es la reescritura de ciertas características que la modernidad había querido o pretendido alcanzar, particularmente al fundar su legitimación en la finalidad de la general emancipación de la humanidad. Pero tal reescritura, como ya se dijo, llevaba mucho tiempo activa en la modernidad misma", (Lyotard, 1988, p. 43).

Véase también el juicio de Baudrillard según una entrevista aparecida en el diario madrileño ABC (16-9-87) y reproducida por "Punto y Coma":

PUNTO Y COMA: ¿Es eso el "fin de la historia"? ¿Cree usted que las jóvenes generaciones actuales se han instalado en ese fin?

BAUDRILLARD: No lo sé. La juventud actual se muestra en una actitud que no es la de resignación, como han mostrado las protestas estudiantiles, pero que tampoco se siente portadora o abanderada de valor histórico alguno. Muestra una especie de energía nueva, una energía de adaptación, una energía operacionalizada. No hay ya ese deseo de ruptura (con la familia, con la sociedad, etc.), que jugaba un papel importante en el imaginario de la juventud de los año setenta, no existe ya. Sigue existiendo una energía, pero de diferente signo.

PUNTO Y COMA: Ese signo, ¿es el de la posmodernidad?

BAUDRILLARD: ¡El calvario de la posmodernidad! La posmodernidad es un sujeto indefinido, que no define nada, y que está en lugar de algo, de no se sabe qué. Es un significante flotante. El concepto hoy es una amalgama. Todo deviene posmoderno, incluso yo que en nada lo soy. Pero es un problema que en Francia, por ejemplo, tiene menos eco que en España o Italia. En Francia se polemizó públicamente sobre el tema de la posmodernidad a raíz de la arquitectura pero poco más.

PUNTO Y COMA: Es curioso que en España y en Italia "hayamos posmodernizado" más . ¿Quizás porque aquí carecemos de verdaderos referentes modernos, no tenemos "tradición moderna"?.

BAUDRILLARD: Es posible. No existe tanto una visión lineal de la historia. Pero a mi juicio, esto no añade nada. Decir posmoderno es no decir nada.

PUNTO Y COMA: Hace un siglo, Rimbaud dijo que "hay que ser absolutamente moderno". ¿Por qué no se podría ser hoy "absolutamente posmoderno"?

Ahora sí la episteme del individuo parece haber ocupado todos los espacios, aún aquéllos que se habían resistido más firmemente: la historia, la ética, el ser. Es cierto que ya desde hace muchos siglos estaban minados de individuismo y desde el individuo eran pensados. Ahora se individuizan totalmente. La episteme se hace "transparente". Verdadera liberación del individuo epistémico.

El desorden, caos, que el individuo liberado desata había sido conjurado mediante la razón. Ahora, afirmado ya el piso del escenario, estructurada la red, puede liberar también el caos y reordenarlo en órdenes "regionales, débiles, rescindibles". El caos total tampoco hoy resulta pensable. Quizás más adelante[33].

BAUDRILLARD: Yo creo que se puede ser absolutamente posmoderno, ¿Por qué no? Pero no sé cómo. Me pregunto qué es ser absolutamente posmoderno. Me gustaría encontrar un individuo, un objeto posmoderno, absolutamente posmoderno, completamente posmoderno. No sé decir, insisto, lo que es la posmodernidad. Me da la sensación de que actúa cada vez más como un mito, algo similar a la frontera del año 2000".

[33] El desorden es un tema que se viene tratando ya desde hace algún tiempo y la preocupación por el mismo es síntoma de una percepción real en la dinámica del sistema.

Balandier (1988, p.12) ve en el enfoque actual un intento de interpretación positiva: "Por un lado, al igual que la situación precedente, hace aparecer —reforzándolo en razón misma de su duración— el deseo de orden. La trama política de los prometedores de un orden renovado simple y duro, recibe su impulso de esta espera. Por otra parte, y a la inversa, se quiere ver en acción una lógica positiva del desorden; lo que se expresa radicalmente mediante la afirmación de que la crisis debe ser llevada a su punto más crítico, reproduciéndose y desenvolviéndose; las revoluciones culturales, las subversiones y las violencias sociales se legitiman así. En sus expresiones temperadas, esta lógica toma la forma del espontaneísmo (dejar hacer al imprevisto) y del creativismo (dejar hacer a la imaginación); incitando entonces a captar la energía producida por el desorden a fin de convertirlo en algo positivo".

Valoración positiva es la que hace Rubert de Ventós en su obra, ya citada: "Ensayos sobre el Desorden".

El mismo Balandier ha abordado ampliamente el problema, mediante un serio y profundo estudio antropológico, en su reciente obra (1989) "El Desorden". Su tesis es que un orden se busca siempre aunque sea en la aceptación de una dimensión tan poco aferrable como el movimiento. "Una doble incertidumbre se

De todos modos el individuo es sometido a la cantidad. Se multiplica en **diferencias**, que en el fondo son igualdades. En efecto, las diferencias, son reducidas al término igual de historias, de relatos, diferentes, es cierto, pero historias y relatos. Además sólo pensables como individuales. En el individuo todo se iguala. La otredad de que se habla es falsa.

Ni que decir tiene que el individuo postmoderno es un ser más irrelacionado que ninguno hasta el presente. La ruptura de la relación, nervio epistémico de la modernidad, es más patente, transparente, ahora que nunca lo haya sido. Todas las relaciones, absolutamente todas, son no sólo construidas, sino rescindibles. Menos la oculta relación de la red, construida también, pero sólidamente anudada por la historia pasada y presente.

El sujeto, que se había roto en "res cogitans" y "res extensa", ahora se difracta infinitamente subindividuizado, en múltiples experiencias solamente ligadas por la sucesión. Tiempo-reloj, momentos sucesivos.

Cada experiencia es juguete de su objeto (De Ventós). ¿Cómo no ver aquí, tras la máscara de la actividad desenfrenada, la pasividad del sujeto ante el mundo? ¿No es éste un discurso de la aceptación, del sometimiento, si se le despoja de toda la pirotecnia verbal que lo enmascara?[34] ¿A qué otra cosa lleva la declaración explícita de

---

impone aquí. La crisis de la cual se habla tanto es también una crisis de la interpretación, y en este libro se trata, por consiguiente, de rastrear los caminos de un conocimiento en el que el desorden no aparece ya como un perturbador manejable. El pensamiento de nuestro tiempo, situado en este tiempo, lleva inevitablemente a pensar en el movimiento y, tal vez, a hacer su elogio " (p. 13).

Puede verse un intento de comprender el desorden en las ciencias sociales en la obra de Raymond Boudon,"La Place du Désordre" (P.U.F. París,1984).

[34] "El ángel Babouc comprueba muchos males y vicios, pero también generosidades y propuestas de belleza o al menos comodidad: el problema es que unos y otros, lo más detestable y lo digno de ser conservado, se hallan mezclados de una manera inextricable. Finalmente, decide dejar que el mundo siga tal como hasta ahora, porque 'si tout n' est pas bien, tout est passable'. Haríamos muy mal considerando esta conclusión como una muestra de cinismo, pues en realidad se trata más bien de una invocación al coraje cuerdo, en el cual se reúnen la esperanza en logros parciales y la desesperanza en lo tocante a una regeneración

muerte para el relato de la emancipación? Claro que así pierden sentido palabras como justicia, libertad, humanidad, comunidad, y tántas otras, ahora relegadas al baul de los recuerdos.[35]

Los postmodernos hacen, hay que reconocerlo con satisfacción, una crítica certera de la modernidad. Con su crítica no es difícil convenir. Pero es una crítica desde dentro que tiene como resultado depurarla, transparentarla. La modernidad sale de ella más limpia, clara y distinta.

La propuesta de Nietzsche (Humano, demasiado Humano) de disolver la modernidad radicalizando sus mismas tendencias internas, no ha logrado su fin. Todo lo contrario. La ha afirmado.

---

total" (F. Savater, en Vattimo, 1990, p. 115).

"Seamos estoicos: si el mundo es fatal, seamos más fatales que él. Si es indiferente, seamos más indiferentes que él. Hay que vencer al mundo y seducirle con una indiferencia por lo menos equivalente a la suya.

"Por lo tanto, en contra de la aceleración de las redes y los circuitos buscará la lentitud, la inercia. En el mismo movimiento, sin embargo, buscará también algo más rápido que la comunicación: el desafío, el duelo. A un lado la inercia y el silencio, al otro el desafío y el duelo" (Baudrillard, 1988, p. 84).

[35] "Sospechamos, con otros críticos de la actitud posmoderna (Aguila, 1987, 30 ss: P Dews, 1986, 24 ss.; 1987, XVI, 228 ss.), que hay una inconsecuencia en el mismo pensamiento posmoderno que salta por encima de sus afirmaciones. Su propia actitud crítica con la razón ilustrada y el proyecto moderno sólo se sostiene en la posibilidad de una crítica de lo existente desde algún supuesto que sostenga la crítica y hasta la incipiente utopía posmoderna. De lo contrario, no hay posibilidad de crítica alguna, quedamos presos de lo existente y no podemos distinguir entre un atentado en el Líbano o el País Vasco y las reivindicaciones ecológicas y feministas" (Mardones, en Vattimo, 1990, p. 25).

"Si bien es cierto que las filosofías posmodernas pretenden no apoyarse en categorías como proyecto, emancipación, novedad, superación..., la presencia problemática de tales conceptos en sus discursos es absolutamente constatable. El intento de vaciar de contenido la idea de progreso, de romper la forma continuista, conduce a la posmodernidad a ensayar un poblado campo semántico que acentúa o matiza la idea del fin de la historia. Pero, a pesar de este descomunal esfuerzo productivo, por cada resquicio mal vigilado penetra la tenaz idea del fin último, del sentido, de la meta racional: la trampa hegeliana. El fin de la historia, la escatología realizada, no soluciona el problema de la historia: el presente insatisfecho clama todavía por un futuro redentor" (Lanceros, en: Vattimo 1990, p.193).

¿Tendrá más razón Habermas al proponer, en positivo, llevar a cumplimiento el proyecto de modernidad?[36]

Esas parecen ser las dos opciones que se debaten frente a la modernidad: su aparente superación en el proyecto postmoderno y el desarrollo orgánico de lo que, según los últimos epígonos de la Escuela de Frankfurt, es su verdadero núcleo libertario traicionado por la razón instrumental. Una y otra enfocan la modernidad en la forma que toma a partir del siglo XVIII, la Ilustración, y su última evolución. Kant —zurück zu Kant— Nietzsche y Heidegger son los maestros, críticos y criticados, que emergen a la luz: Hegel y Marx se deslizan hacia la sombra.

La episteme de la modernidad sigue viva.

Lo que está en juego es el hombre pensado desde esa episteme. La corriente que podríamos llamar tradicionalista, en cuanto pretende desarrollar y llevar a su término la tradición ilustrada, la asume como válido. La corriente, globalmente llamada postmoderna, pretende sacar las conclusiones finales de esa misma tradición, según ellos, presentes en la experiencia de la humanidad actual, y declara su fin, pero, fieles al fin y al cabo a la modernidad, no plantean un paso

---

36 Jacques Donzelot (1984), que declara ceder al fin y al cabo a "los encantos helados de la postmodernidad" (p. 15), describe así el estado de ánimo ante las luchas actuales:

"Nosotros ya no luchamos en nombre del derecho, por el derecho, sino por **nuestros** derechos, nuestros derechos sociales, en cuanto ellos definen los privilegios específicos o las compensaciones locales concedidas a tal o cual categoría de la sociedad, en razón de los prejuicios singulares que se suponen experimentar como consecuencia del hecho de la división social del trabajo. La exigencia absoluta de justicia se ha borrado en beneficio de contiendas sobre la relatividad de las oportunidades de las que unos se benefician, de los riesgos a que los otros están expuestos. Al mismo tiempo, la noción de responsabilidad desaparece lentamente en beneficio de una socialización de los riesgos de la vida considerados como simple azar, socialización que ya no imputa a nadie las desgracias de los otros, ya no exige de nadie su felicidad. Así mismo, en lugar de certidumbres que se enfrentan en la sociedad, son ahora las diferencias las que exigen ser reconocidas por ellas mismas; ya no aspiran a dominar; su futuro, si no se contenta con pedir un lugar en esta gran mesa de negociación permanente en que se organiza más y más la vida social, hacia un porvenir que ya nadie osa designar sino con el término, poco rutilante, de 'cambio'".

ulterior sino que proclaman la instalación definitiva y gozosa en ese término del hombre, en el sin-fin.

A las clásicas preguntas kantianas, los postmodernos dan una respuesta que se conecta directamente con el nihilismo nietzscheano. No por nada Vattimo dedica todo un libro a la "Apología del nihilismo" (1987).

¿Qué puedo conocer? Nada. O por los menos, nada verdadero.

¿Qué debo hacer? Nada. Sobre todo si nos fijamos en el **debo**.

¿Qué me cabe esperar? Nada. No hay nada futuro hacia lo que proyectarse. El presente no se espera.

¿Qué es el hombre? Nada. Apariencia de sí, seducción, acontecimiento puro.

El nihilismo no es pues absoluto en totalidad. Absoluto en cuanto nihilismo de fundamento, de permanencia, de realidad metafísica, de Dios. Relativo en cuanto aceptación de realidad declinante, oscilante, aparente, desfundada, radicalmente desfundada, proteica, de cuya verdad sólo se puede hacer una experiencia "débil".

La respuesta a la última pregunta kantiana acaba con el humanismo tradicional de la modernidad, ese que se afirma abiertamente con Descartes. Pero también con el humanismo que pretende inaugurar Nietzsche y que proclama Sartre, el humanismo triunfante que iniciaba su carrera a partir de la muerte de Dios. Si la muerte de Dios abría al hombre todas las posibilidades, quizás no se llegó a sospechar que la posibilidad más cierta habría de ser la de su propia disolución. No ya la superación del hombre que pronosticaba Nietzsche, sino la simple pérdida del mismo. Como dice Vattimo (1985), se puede aceptar el dicho "que circulaba hace tiempo (...), reconociendo que en el mundo contemporáneo 'Dios ha muerto, pero el hombre no lo pasa demasiado bien'" (p. 33).

En efecto: "La muerte de Dios —momento culminante y final de la metafísica— es también de manera inseparable la crisis del humanismo. Dicho en otros términos: el hombre conserva la posición de '*centro*' de la realidad, a que alude la concepción corriente de humanismo, sólo en virtud de una referencia a un **Grund** (fundamento) que lo afirma en este puesto" (p. 34).

Esta pérdida del hombre no es el infierno de la deshumanización sino un campo de posibilidades. En este sentido el nihilismo se abre a lo posible.

Pero precisamente, no **todas** las posibilidades están abiertas, sino solamente aquéllas que ya están inscritas en la episteme de la modernidad, las posibilidades del individuo, más individuizado que nunca; de las otras, si todavía quedaban ilusiones en la modernidad tradicional, ya no quedan. De ellas hay que desprenderse sin desencanto. Cierre, desde la postmodernidad, a toda posibilidad de una episteme-otra.

La imposibilidad de una ética, no ya universal, pero nisiquiera general, en la imposibilidad de un consenso, diluye la misma posibilidad del "estar juntos", societal, de Mafessoli, aunque sea por un rato. ¿Sobre qué base de acuerdo? ¿Si no hay hombre ni en mí-individuo ni en el otro?

Es fácil decir que lo que no hay es hombre-fundado, pero queda el hombre-evento.

Háblenme de eso, del evento. ¿Sobre qué base pueden estar juntos dos eventos puros? ¿Sobre el azar?

Las éticas "blandas", si se las toma en serio, ¿en qué quedan? La ética del juguete puede ser muy estimulante cuando el objeto del que uno se hace juguete es el prójimo o Dios — extraño reencuentro con la tradición mística cristiana— pero ¿en qué queda cuando el objeto es el poder o la propiedad? Los débiles, nosotros, no tienen derecho a existir.

¿No es esto llevar a su extremo la moral aristocrática nietzscheana? Así se piensa la ética desde la aristocracia del mundo de hoy. Desde ella suena de nuevo a falso todo el reconocimiento verbal a la multiplicidad de culturas y pueblos.

El hombre de la modernidad europea sigue siendo el hombre sin más.

Después de todo, algo queda claro: el ser, el hombre, y al fondo Dios, vivos o muertos, siguen siendo el problema vivo, bien vivo.

8

EN BUSCA DE LA RELACION AUSENTE

El hombre individual no contiene en sí mismo la esencia del hombre, ya sea en cuanto ser moral o en cuanto ser pensante. La esencia del hombre se halla solamente en la comunidad, en la unión de hombre y hombre, una unidad que se apoya en la realidad de la diferencia entre "yo" y "tú".

(Feuerbach)

Las palabras hechas para designar en la mayoría de las bocas conceptos teóricos de absoluta pureza son, en cambio, en mi razonar, relaciones de grave mugre humana.

(Guillermo Meneses)

EN BUSCA DE LA RELACION AUSENTE

1.- A Partir de la Mística Popular: Martín Buber

"Ni siquiera el hambre del hombre es el hambre de un animal". Esta frase de Martín Buber (1949) me sirve para introducir aquí, con él, un grupo de pensadores que ha hecho un verdadero esfuerzo por pensar **fuera** de la modernidad.

El pensamiento de M. Buber tiene un transfondo popular, el movimiento jasídico, "forma particular del misticismo popular que floreció en Polonia hacia mediados del siglo XVIII y que duró hasta comienzos de este siglo" (Ver: "Diccionario de Gallarate", 1986), y que, según Gershon Schólem (1978 p. 161), cristalizó en Ucrania en el mismo siglo XVIII.

De partida, Buber intenta una comprensión —no sólo conocimiento— del hombre en su verdadero ser histórico-concreto. Esta comprensión no puede ser sino una experiencia —ya se verá lo que ello significa— personal en situación de verdadera soledad.

La soledad sólo es posible cuando el hombre entra en estado de problematicidad. Este estado puede ser una experiencia singular de un pensador determinado, cuando el hombre histórico-social no está en situación de crisis, o puede ser una experiencia compartida por la generalidad cuando las circunstancias históricas ponen en crisis toda una cultura. Sólo cuando el hombre se vuelve problemático, de modo tal que no encuentra asideros reaseguradores fuera de sí, en una estructura social o en una ideología, se le abre su profunda intimidad y "logra topar consigo mismo y descubrir en su propio yo al hombre y en sus propios problemas los del hombre" (1985, p. 24).

"Podemos distinguir en la historia del espíritu humano épocas en que el hombre tiene aposento y épocas en que está a la intemperie, sin hogar. En aquéllas, el hombre vive en el mundo como en su casa, en las otras el mundo es la intemperie, y hasta le faltan a veces cuatro estacas para levantar una tienda de campaña. En las primeras el pensamiento antropológico se presenta como una parte del

cosmológico, en las segundas ese pensamiento cobra hondura, y con ella, independencia" (Id).[1]

Así, Aristóteles cierra un período de intemperie y con él "el hombre deja de ser problemático, no es para sí mismo más que un '*caso*',y cobra conciencia de sí mismo sólo como '*él*' y no como '*yo*' (Ib. 25). San Agustín es otro ejemplo de hombre problemático y por eso puede plantear las preguntas de Kant en primera persona. Pero luego surge el cosmos cristiano y con ello el hombre encuentra una mansión en la que aposentarse. Pascal es testigo de otra crisis y de nuevo vuelve a presentarse la pregunta antropológica porque no hay ya una casa del hombre. Spinoza hará el más significativo intento por dominar la nueva situación aceptando la infinitud astronómica abierta por Copérnico y Galileo con lo que "se le arrebata su carácter inquietante". Kant planteará la pregunta antropológica y, aunque no la desarrolla, la deja como legado a las futuras generaciones "y la nuestra parece, finalmente, dispuesta a resolverla" (Ib. p. 40).

Inmediatemente después de Kant, sin embargo, se produce "una desviación tan radical del planteamiento antropológico como no había ocurrido todavía en la historia del pensamiento humano" (Ib. p. 41). Hegel es el autor de semejante desviación, "influencia que ha favorecido la desposesión de la persona humana concreta y de la sociedad humana concreta a favor de la razón del mundo, de sus procesos dialécticos y de sus formaciones objetivas" (Ib.)

Marx hace la reducción sociológica de Hegel. Ya no importa una imagen del mundo sino una imagen de la sociedad. La sociedad es

---

[1] "Pero también hemos visto que, de una época de soledad a otra, hay una trayectoria, es decir, que cada vez la soledad es más gélida, más rigurosa y salvarse de ella más difícil cada vez. Por fin, el hombre llega a una situación donde ya no le es posible extender, en su soledad, los brazos en busca de una figura divina. Esta experiencia se halla al fondo de la frase de Nietzsche: Dios ha muerto. A lo que parece no le queda al solitario más remedio que buscar el trato íntimo consigo mismo. Esta es la situación que sirve de base a la filosofía de Heidegger.

"Pero de este modo, en lugar de la cuestión antropológica se descubre una vez más la del hombre que se encuentra en soledad y en lugar de la cuestión que pregunta por la esencia del hombre y por su relación con el ser del ente, se plantea otra cuestión: ésa que Heidegger califica de ontológico-fundamental, la cuestión de la Existencia humana en su relación con el ser propio" (Ib. p. 92).

el mundo del hombre. La razón de la sociedad son las relaciones de producción. En la sociedad el hombre encuentra su casa, su seguridad. No existe el problema del hombre. Si bien esto es cierto, Marx representa ya una versión de la "rebelión antropológica contra Hegel". El primero de esta rebelión es Feuerbach. "La reducción sociológica de Marx ha sido precedida por la reducción antropológica de Feuerbach" (Ib.p. 55).

Feuerbach sin embargo se queda sólo a las puertas de la cuarta pregunta kantiana —¿Qué es el hombre?— puesto que, al reducir el ser al hombre, el hombre real no es problemático, "antes bien es el comienzo de todo problematismo". Hay, sin embargo, un pasaje de Feuerbach, que no desarrolló y que tampoco Marx tuvo en cuenta, de suma importancia; un pasaje en que no se alude "al hombre como individuo; alude al hombre con el hombre, al enlace de yo y tú" (Ib. p. 58).[2]

Es en Nietzsche en quien el problematismo del hombre se convierte en la preocupación central de toda una filosofía. El hombre es sólo un camino, una promesa, el animal inacabado. Así planteado, sin embargo, el hombre sigue siendo para él una especie y no una categoría.

Para la filosofía que le sigue, el hombre pasa a ser definitivamente una categoría, no una especie; es gracias a Nietzsche como la pregunta kantiana es planteada con máxima acuciosidad.

Y llegamos a nuestra época.

En nuestra época la crisis se ha agudizado —Buber escribe sobre esto en 1942— y, con ello, "el problema antropológico ha llegado a su madurez, es decir, que ha sido reconocido y tratado como problema filosófico independiente" (Ib. p. 75).

Dos factores han contribuido a su madurez: la disolución de las antiguas formas de convivencia —la familia, el gremio, la comunidad aldeana y urbana—, con lo que aumenta la soledad del hombre, y la relación del hombre "con las cosas y circunstancias que

---

[2] No es totalmente cierto que no lo desarrolló. El tema, por lo menos, está en toda su obra. Basta leer con cierta atención su "La Esencia del Cristianismo" (1963) para escucharlo como en *bajo continuo* más allá de los términos: individuo y especie.

han surgido de su propia acción". Estas son la nueva técnica, la nueva economía y la acción política puesta de manifiesto en las guerras mundiales. "Y la cuestión por el sentido que podía tener este equívoco poder e impotencia desembocó en la pregunta por la índole del hombre, que cobra ahora una significación nueva y terriblemente práctica" (Ib. p. 78).

Inmediatamente después de la primera guerra mundial es Husserl quien plantea decididamente una antropología independiente y quien, como creador del método fenomenológico, orienta los intentos posteriores de Heidegger y Max Scheler, sobre los que Buber se detiene.

No es que Husserl se haya preocupado directamente del problema antropológico en cuanto tal, sino que su fenomenología lo ha orientado para el futuro. De todos modos él mismo en un trabajo último e inacabado, deja en tres proposiciones una importante contribución al problema.

En la primera se plantea que el fenómeno histórico más importante que se haya dado es "la humanidad que pugna por su propia comprensión".

La segunda es citada literalmente así: "Si el hombre se convierte en problema '*metafísico*', en problema filosófico específico, es que se halla en cuestión como ser racional".

Y la tercera: "La hombría consiste, esencialmente, en un ser hombre en entidades humanas vinculadas generativa y socialmente". Para Buber esta proposición se sale completamente de, e incluso contradice a, toda la fenomenología, incluyendo tanto a Heidegger como a Scheler.

Esta última proposición pone, en efecto, la esencia del hombre fuera del individualismo. La antropología fenomenológica es sin embargo individualista. Este carácter se debe, para Buber, en gran parte a Kierkegaard, aunque los fenomenólogos, especialmente Heidegger, si han aceptado su manera de pensar, han excluido su presupuesto fundamental, el supuesto teológico, y con ello, han cambiado de signo su pensamiento.

Central en Kierkegaard es la fe en cuanto ha de ser pensada como una **relación viva** con lo creído, pero "no se trata de una relación establecida por el hombre sino de una relación mediante la

cual se establece al hombre" (Ib. p. 84). Ahora bien, se trata de una relación exclusiva con Dios hasta el punto que el creyente ha de recluirse en un total aislamiento, fuera de toda relación con los hombres, para poderse abrir a esa relación preeminente.

Téngase en cuenta que Kierkegaard es netamente luterano.

Si bien Heidegger plantea las preguntas kantianas, sin embargo no trata de establecer una antropología sino una ontología, claro que a partir del hombre. Lo que desarrolla es una teoría de la Existencia. Ahora bien, "entiende por existencia un ente que posee una relación con su propio ser y una comprensión de este ser. Sólo el hombre es un ente que cumple con estas condiciones. Pero la ontología fundamental no tiene que ver con el hombre en su diversidad y complejidad, sino, únicamente, con la Existencia en sí misma, que se manifiesta en aquél" (Ib. p. 86).

Así pues, el hombre de Heidegger es un solitario separado de un Dios al que ya no puede extender las manos, relacionado exclusivamente con su propio ser. "La Existencia de Heidegger es una Existencia monológica"(Ib. p. 93). No hay posibilidad de diálogo alguno. En relación con el otro sólo conoce la "solicitud" que no es una relación **esencial**, puesto que no coloca en ella su esencia sino la ayuda de uno a otro más menesteroso. Así secularíza el "singular" de Kierkegaard cortando su relación con el Absoluto y dejándolo irrelacionado.[3]

"El hombre de Heidegger ha dado un paso decisivo, desde Kierkegaard, en dirección al abismo, donde ya asoma la nada" (Ib. p. 113).

---

[3] "Heidegger no sólo se desvía de la relación con un Incondicionado divino sino también de esa otra relación en la que un hombre experimenta incondicionalmente a otro que no es él y experimenta así lo Incondicionado.

"La Existencia de Heidegger es una Existencia monológica. Y ya puede el monólogo disfrazarse ingeniosamente de diálogo durante cierto tiempo, y una inédita capa tras otra del ser humano puede responder al llamamiento interior en forma que el hombre vaya de descubrimiento en descubrimiento y presuma estar experimentando, realmente, un "*llamar*" y un "*oír*"; ya le llegará la hora de la soledad descarnada, última, en la que la mudez del ser es invencible y las categorías ontológicas ya no se pueden aplicar a la realidad" (Ib. p. 93).

Max Scheler plantea el "metodo filosófico genuino" para estudiar al hombre.[4] Con sus mismas palabras, "sólo si estamos decididos a hacer tabla rasa de todas las tradiciones sobre la cuestión y dirigimos nuestra mirada, con el extrañamiento y el asombro más metódicamente extremados, hacia el ser llamado hombre, seremos capaces de lograr nociones sostenibles".

Pero, según Buber, Scheler no emplea su propio método con todo rigor, pues lo mismo que Heidegger, quien en lugar de estudiar al hombre real, "ha examinado una esencia y composición metafísica, una especie de homúnculo metafísico" (Ib. p. 115), deja también que le interfiera una metafísica profundamente influída por Hegel y Nietzsche.

El hombre de Scheler tiene como peculiaridad el espíritu pues incluso la inteligencia técnica la comparte con los animales. El acto espiritual, humano, por excelencia es la des-realización, esto es, la prescindencia del carácter de realidad del fenómeno, de sus condiciones de tiempo, espacio, objetividad, subjetividad, etc. para aferrar la esencia pura[5].

---

[4] "Este es, realmente, el método filosófico genuino y que se recomienda especialmente ante un objeto que se ha hecho tan problemático. Todo descubrimiento filosófico consiste en destapar algo oculto por los velos fabricados con hilos de miles de teorías, y sin semejante destapamiento nos será imposible dominar el problema del hombre en esta hora tardía. Pero hay que ver si Scheler ha empleado con todo rigor el método que preconiza en sus estudios antropológicos. Ya veremos que no lo hace" (Ib. p. 115).

[5] La crítica de Buber toma como modelo el análisis que hace Scheler del dolor en el que busca la esencia, el dolor en general.

"Esto es, el espíritu del hombre cancela el carácter de realidad del fenómeno dolor que el hombre ha experimentado, y no se limita, como creía Husserl, a suspender el juicio sobre la realidad efectiva del dolor y a tratarlo según su esencia sino que elimina tentativamente toda la impresión de realidad, lleva a cabo el acto, ascético en el fondo, de la desrealización y se eleva así sobre el ímpetu vital aguijoneado por el dolor.

"Dudo mucho que ni siquiera en el filósofo, por lo menos cuando parte con intención de descubrir el ser, el acto decisivo de la ideación ofrezca esa contextura. No se conoce la esencia del dolor alejándose el espíritu de él, arrellenándose, como si dijeramos, en un sillón para contemplar serenamente el

Para Buber, Scheler pretende captar la esencia del hombre partiendo de la autoconciencia, fuera de las relaciones con las cosas y los seres en general. Una antropología del individuo aislado, como todas las ya esbozadas.[6]

Por estas vías no se llega a ninguna comprensión del hombre concreto, en su realidad existencial total. La crisis abre la reflexión problemática antropológica, pero la filosofía actual no logra desprenderse de un abstractismo que la invade porque no está en

---

espectáculo del dolor, como un ejemplo irreal; aquel cuyo espíritu se entretenga en este juego acaso coseche muchas ideas ingeniosas sobre el dolor pero jamás llegará a captar su esencia. El dolor es conocido en la medida en que es descubierto de hecho. Quiere decirse, que el espiritu no se queda fuera y no desrealiza sino que se lanza a fondo en este dolor real, se aposenta en él, se identifica con él, lo llena de espíritu, y entonces es cuando el dolor se le franquea en tal intimidad. No se logra conocimiento mediante la desrealización sino precisamente, penetrando en esta realidad concreta y con una penetración de tal índole que descubre la esencia en la entraña de esta realidad. Semejante penetración es para nosotros una penetración espiritual.

"Nunca nos preguntamos de primeras, como supone Scheler, qué es propiamente el dolor mismo, prescindiendo de que yo lo tengo aquí y ahora. No se prescinde. Precisamente, el dolor que yo tengo ahora, su ser mío, su ser ahora, su ser aquí, su ser así, es decir, la presencia completa de este dolor, es lo que me descubre la esencia del dolor mismo. Al contacto penetrante del espíritu parece como si el dolor platicara con el espíritu en un lenguaje demoníaco.

"El dolor y cualquier suceso real del alma, no es en modo alguno comparable a un espectáculo, sino, más bien a los misterios antiguos, cuyo sentido no conocía más que el iniciado, el que tomaba parte en la danza. El coloquio demoníaco en que el espíritu platica con el dolor en íntimo contacto, lo vierte aquél al lenguaje de las ideas. Pero esta versión tiene lugar en contraste y distanciamiento del objeto; ya antes ocurrió el acto decisivo del espiritu. La ideación primaria precede a la ideación que procede por abstracción" (págs. 129-130).

[6] "Tanto en un caso como en otro tenemos claramente una unidad de espíritu y de impulso, la formación de nuevos impulsos espirituales. Y ni en un caso ni en otro es posible captar la esencia del hombre partiendo de la autoconciencia —lo que Scheler considera como la diferencia fundamental entre el hombre y el animal— sino arrancando de la peculiaridad de sus relaciones con las cosas y los seres" (Ib. p. 140).

condiciones de considerar al hombre en sus relaciones reales, esenciales y constitutivas.

La relación al otro nunca es considerada como esencial. Hay intuiciones y primeros pasos en Feuerbach y Husserl pero ninguno de ellos los desarrolló.

Concluye que "una antropología individualista que no se ocupa esencialmente más que de la relación de la persona humana consigo misma, de las relaciones entre el espíritu y los impulsos dentro de ella, etc., ella, no puede llevarnos a un conocimiento de la esencia del hombre" (Ib. p. 141).

Después de haber descartado las antropologías de la época como incapaces de dar una respuesta total a la cuarta pregunta kantiana, Buber esboza su propia respuesta que, en el libro que comento, no es sino la fundamentación discursiva de lo que ya ha expuesto en forma aforística en su libro fundamental —"Yo y Tú"— al que me referiré más adelante.

¿Cómo enfocar el problema, esto es, la respuesta a la pregunta de Kant? Se trata de una pregunta que "no puede ser resuelta, si es que cabe resolverla, —nótese este matiz de ligero escepticismo— partiendo de la consideración de la persona humana en cuanto tal, sino, únicamente, considerándolo en la totalidad de sus relaciones esenciales con el ente" (Ib, p. 141).

El enfoque individualista conduce a un callejón sin salida. Pero así mismo el enfoque colectivista.[7] "No se trata, pues, de hacer

---

[7] "En el individualismo la persona humana se empeña en afirmar esta situación, en revestirla de una meditación positiva, de un '*amor fati*' universal; se esfuerza por levantar la ciudadela de un sistema de vida en el que la idea declara que desea acoger la realidad tal como es. Por lo mismo que es expuesto por la naturaleza, el hombre se siente individuo de un modo tan radical como ningún otro ser en el mundo y acepta su ser expósito por lo mismo que significa su individualidad. Y también acepta su soledad como persona, porque únicamente la mónada en medio de otras mónadas puede sentirse como individuo en forma extremada y ensalzar tal estado. Para salvarse de la desesperación que le amenaza en esta soledad, el hombre busca la salida de glorificarla. El individuo moderno posee, esencialmente, un fundamento imaginario. Este carácter imaginario representa su talón de Aquiles, porque la imaginación no alcanza a dominar de hecho la situación dada.

una crítica al individualismo desde el colectivismo, como es la crítica que se hace en esta época, porque si el individualismo no abarca más que una parte del hombre, así ocurre también al colectivismo; ninguno de los dos se encamina a la integridad del hombre, al hombre como un todo"(Ib, p.142). El primero sólo ve al hombre en relación consigo mismo, el segundo sólo en relación con la sociedad; en ambos casos el hombre en su relación interhumana, con el otro real, no abstraído en una entidad, está negado.

Si se quiere dar una respuesta a la pregunta antropológica, hay que enfocar, de partida, el objeto real de conocimiento, el hombre en su esencialidad, en aquello que lo constituye en cuanto tal y no un hombre imaginario, el hombre constituido por las determinaciones a él extrínsecas, sea su propia conciencia, sean las relaciones sociales artefactas.

¿Cuál es el sujeto **capaz** de enfocar rectamente el problema?

No cualquier hombre. No ciertamente aquel que vive su realidad socio-histórica sin problematizarse. Tampoco quien vive y sufre su soledad problemática sin superarla.

Sólo aquél que vive realmente a la intemperie, sin casa en que alojarse. Si en épocas anteriores el universo fue una casa, hoy tanto el individuo como la sociedad son las nuevas casas del hombre en las que tiende a reposar alojado. Son sin embargo casas imaginarias en las que sólo se aloja el hombre imaginario —el imaginario que ha hecho de sí—, no el hombre concreto real tal cual es en su esencia.

Así su esencia se le escapa. Para encontarse consigo mismo, el hombre tiene que salir de todas las casas que hasta ahora se ha construido. En esta intemperie se encuentra el individuo con sus compañeros y así se encuentra consigo mismo. Este es un acontecimiento que se produce como un "sacudimiento de la persona como persona". Buber ve asomar lentamente por el horizonte "un

---

"La segunda reacción, el colectivismo, se produce en lo esencial como consecuencia del fracaso de la primera. La persona humana pretende esta vez sustraer su destino a la soledad, tratando de sumergirse por completo en uno de los modernos grupos compactos" (p. 143).

descontento tan enorme como no se ha conocido jamás" (Ib, p.154), una rebelión "contra la falsa realización de un gran anhelo".[8]

La rebelión en los países del este europeo, que hoy todavía nos tiene impactados, parece darle una inesperada razón. El alojamiento, en cambio, del postmodernismo y el neoliberalismo, en el individuo casi totalmente liberado como en una casa renovada, parece por otra parte contradecirle. Se sospecha que sólo ha desaparecido la vieja contradicción entre individualismo y colectivismo por la supresión de uno de los términos.

Para Buber el gran anhelo falsamente realizado, todavía inédito, es el "anhelo de la comunidad, de su realización auténtica"(Ib.). Hasta ahora generaciones humanas han luchado por él en fe y esperanza. Ahora se trata de hacerlo mediante "acciones vivas". La única manera de ponerlas en marcha es mediante el "conocimiento vivo".

El conocimiento ha de buscar, entre las dos falsas alternativas, la "alternativa genuina excluida"[9].

---

[8] "En el individualismo, la persona, a causa del vencimiento nada más que imaginario de su situación fundamental, se halla montada en la ficción, por mucho que crea o pretenda creer que se está afirmando como persona en el ser. En el colectivismo, al renunciar a la decisión y resolución personal directa, renuncia a sí misma. En ambos casos, es incapaz de irrumpir en el otro: sólo entre personas auténticas se da una relación auténtica.

"No obstante todos los intentos de galvanización, el tiempo del individualismo pasó va. El colectivismo se halla, por el contrario, en la cima de su desarrollo, aunque ya se muestran aquí y allá algunos signos de relajamiento. No queda más remedio que la rebelión de la persona por la causa de la libertad de la relación. Veo asomar por el horizonte, con la lentitud de todos los acontecimientos de la verdadera historia humana, un descontento tan enorme cual no se ha conocido jamás. No se tratará ya, como hasta ahora, de oponerse a una tendencia dominante en nombre de otras tendencias sino de rebelarse contra la falsa realización de un gran anhelo, el anhelo de la comunidad, el anhelo de su realización auténtica" (p. 145).

[9] "El hecho fundamental de la existencia humana no es ni el individuo en cuanto tal ni la colectividad en cuanto tal. Ambas cosas, consideradas en sí mismas, no pasan de ser formidables abstracciones. El individuo es un hecho de la existencia en la medida en que entra en relaciones vivas con otros individuos; la colectividad

Genuino quiere decir correspondiente a la realidad esencial de ser hombre. Tanto la vida como el pensamiento discurren por la misma alternativa. El pensamiento cree que sólo puede escoger entre una antropología individualista y una sociología colectivista. Equivoca el camino al no tomar en cuenta el verdadero hecho fundamental —que funda— de la existencia humana. "El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre" (Ib, p. 146).

Lo que hace de un hombre, un hombre, lo que lo singulariza entre todos los demás seres, es "que en él ocurre entre ser y ser algo que no encuentra par en ningún otro rincón de la naturaleza. El lenguaje no es más que su signo y su medio, toda obra espiritual ha sido provocada por ese algo (...) Sus raíces se hallan en que un ser busca a otro ser, como ese otro ser concreto, para comunicar con él en una esfera común a los dos pero que sobrepasa el campo propio de cada uno (...) la denomino la esfera del '*entre*' "(Ib, p. 147).

El "entre" es un hecho presente ya desde el momento en que acontece el hombre como tal, pero, a pesar de ser un dato de la

---

es un hecho de la existencia en la medida en que se edifica con vivas unidades de relación. El hecho fundamental de la existencia humana es el hombre con el hombre" (p. 146).

Vale la pena incluir aquí el análisis que hace Buber del "nosotros":

"Pero así como existe un tú, existe un nosotros.

"Se trata de una categoría esencial en nuestro estudio, que es menester aclarar. No puede ser percibida, sin más, partiendo de las categorías sociológicas corrientes. Cierto que en cualquier clase de grupo puede surgir un '**nosotros**', pero no puede ser comprendido en razón, nada más, de la vida de ninguno de estos grupos. Entiendo por '**nosotros**' una unión de diversas personas independientes, que han alcanzado ya la altura de la '**mismidad**' y la responsabilidad propia, unión que descansa, precisamente, sobre la base de esta '**mismidad**' y responsabilidad propia y se hace posible por ellas. La índole peculiar del '**nosotros**' se manifiesta porque, en sus miembros, existe o surge de tiempo en tiempo una relación esencial; es decir, que en el '**nosotros**' rige la inmediatez óntica que constituye el supuesto decisivo de la relación yo-tú. El '**nosotros**' encierra el '**tú**' potencial. Sólo hombres capaces de hablarse realmente de tú pueden decir verdaderamente de sí nosotros.

"Como hemos dicho, ninguna clase especial de formación de grupos podría servir, sin más, como ejemplo del '**nosotros**' esencial, pero en varias de ellas se puede señalar, con exactitud, la variedad que favorece el nacimiento del 'nosotros'" (Págs 104-105).

realidad, ha permanecido oculto al pensamiento y por lo mismo no ha sido elaborado conceptualmente.

El "entre" ha de ser concebido como una **protocategoría** de la realidad humana, un "primum cognitum", anterior a cada persona individual. "No se trata de una construcción auxiliar *ad hoc* sino del lugar y soporte reales de las ocurrencias interhumanas" (Ib. p. 147). No se trata de un estado ni de un fenómeno psicológico, sino de "algo óntico"; "(...) la situación dialógica es accesible sólo ontológicamente. Pero no arrancando de la óntica de la existencia personal ni tampoco de las dos existencias personales, sino de aquello que, transcendiendo a ambas, se cierne '**entre**' las dos (...) Más allá de lo subjetivo, más acá de lo objetivo, en el '*filo agudo*' en el que el '**yo**' y el '**tú**' se encuentran, se halla el ámbito del '**entre**' "(Ib. p. 149).

Pensando desde esta protocategoría es como puede surgir esa alternativa genuina excluida de la que ha hablado. Ni individualismo ni colectivismo, sino la comunidad[10].

En 1922 publicó Martín Buber su obra fundamental, proclamación apretada de lo que ha sido su pensamiento. El resto de sus obras bien pueden considerarse como glosas a este "Yo y Tú" (traducción de 1974), en torno al cual da vueltas ilustrándolo, ampliándolo, explicándolo, fundamentándolo con la crítica al pensamiento moderno. Libro aforístico y a veces dialógico, en él cada elemento se apoya en el conjunto y el conjunto se sostiene sobre cada elemento.Sin embargo no se trata de un discurso cerrado sobre sí mismo puesto que se reclama a la experiencia fundamental vivida de cada persona.

---

10 "Para la ciencia filosófica del hombre, esta realidad nos ofrece el punto de partida desde el cual podemos avanzar, por un lado, hacia una comprensión nueva de la persona y, por otro, hacia una comprensión nueva de la comunidad. Su objeto central no lo constituye ni el individuo ni la colectividad sino el hombre con el hombre. Unicamente en la relación viva podremos reconocer inmediatamente la esencia peculiar del hombre. También el gorila es un individuo, también una termitera es una colectividad, pero el 'yo' y el 'tú' sólo se dan en nuestro mundo, porque existe el hombre y el yo, ciertamente, a través de la relación con el tú" (Ib. p. 150).

Como ha explicado después, y más arriba he citado, la base de todo está en ese algo que ocurre entre hombre y hombre, experiencia-vivencia primaria y fundante del ser-hombre, de la que el lenguaje es signo y medio.

Real-humanidad y lenguaje están íntimamente en relación. Por eso mismo conocer el lenguaje primero es acceder a la humanidad primera, a la esencia humana. Si captamos las **primeras** palabras, conocemos la realidad humana en su originario acontecer.

Ahora se pueden entender los primeros aforismos de "Yo y Tú".

"Las palabras fundamentales del lenguaje no son vocablos aislados, sino pares de vocablos.

"Una de estas palabras primordiales es el par de vocablos **Yo-Tú.**

"La otra palabra primordial es el par **Yo-Ello**, en el que **El** o **Ella** pueden reemplazar a **Ello.**

"De ahí que el **Yo** del hombre sea doble.

"Pues el **Yo** de la palabra primordial **Yo-Tú** es distinto del **Yo** de la palabra primordial **Yo-Ello.**

"Las palabras primordiales no significan cosas sino que indican relaciones" (1974,p.7).

La palabra primordial no es pues un individuo, un vocablo, sino una unidad múltiple, par.

Es ya ella misma **relación.** Si la palabra es signo y medio de la presencia del acontecer esencial, éste es también una relación.

Con esto Buber pone la ontología y la antropología fuera del individuo. Lo niega, de partida, como pensable fundamental.

"La palabra primordial **Yo-Tú** establece el mundo de la relación" (Id. p. 10).

La relación primordial es, pues, la relación humana. El mundo primordial no es, por tanto, el mundo de la Natura sino el mundo del Hombre.

"Cuando colocado en presencia de un hombre que es mi **Tú,** le digo la palabra fundamental **Yo-Tú**, él no es ya una cosa entre las cosas, ni se compone de cosas.

"Este ser humano no es **El** o **Ella,**limitado por otro **El** o **Ella,** un punto destacado del tiempo y del espacio y fijo en la red del

universo. No es un modo del ser perceptible, un haz flojo de cualidades definidas, sino que, sin vecinos y fuera de toda conexión, él es el **Tú** y llena el horizonte. No es que nada exista fuera de él, pero todas las cosas viven a **su** luz" (Ib. p.12).

Ahora bien, para que este Tú sea un Tú, ha de ser concreto, el real existente: "Puedo abstraer de él el color de su cabello, o el color de sus frases, o el matiz de su bondad. Estoy sin cesar obligado a hacerlo. Pero cada vez que lo hago deja de ser Tú" (Ib, p. 13).

Precisamente por eso el Tú no se experimenta; puesto que el ser verdadero sólo puede ser vivido. Y por eso su tiempo es el presente; el pasado es el tiempo de los objetos.

"-¿Cuál es entonces la experiencia que uno puede tener del **Tú**?.

- Ninguna. Pues no se puede experimentar.
- Entonces ¿qué se sabe del **Tú**?
- Todo o nada. Pues no se sabe nada parcial a su respecto" (Ib. p. 15).

Y, sin embargo, en el mismo texto (p. 24) se habla de la "experiencia primaria" identificándola con las "vitales palabras primarias".

Hay que entender, por tanto, que **experiencia** para Buber tiene dos acepciones. La primera, no aplicable al Tú, es la experiencia científico-técnica, sensorial e intelectual. En la segunda acepción, experiencia es la presencia inmediata del Tú en la vivencia primaria, experiencia en cuanto vivido fundamental. Esta experiencia se da en la vida, pues toda vida es relación.

Es la experiencia inmediata de la relación. "Toda vida verdadera es encuentro "(Ib. p. 15).[11]

---

[11] "Del hombre a quien llamo **Tú** no tengo un conocimiento empírico. Pero estoy en relación con él en el santuario de la palabra primordial. Solamente cuando salgo de este santuario lo conozco de nuevo por la experiencia. La experiencia es alejamiento del **Tú** ' (Ib. p.13).

"El hombre que se ha hecho consciente del **Yo**, el hombre que dice Yo-**Ello**, se coloca ante las cosas como observador, en vez de colocarse frente a ellas para el viviente intercambio de la acción recíproca. Inclinado sobre las cosas, con la lupa objetivadora de su mirada de miope, y ordenándolas una a una en un

"En el comienzo es la relación" (Ib. p. 20).

Este comienzo Buber lo desarrolla primeramente en la historia de la especie y de cada persona. La relación captada en el lenguaje, al principio de la especie y de la persona (en los primitivos y en la infancia) se revela así como al principio ontológico.

En este principio podemos rastrear el nacimiento del Yo. "El Yo emerge como un elemento singular, de la descomposición de la experiencia primaria, de las vitales palabras primarias **Yo-afectante al Tú** y **Tú-afectante al Yo**, una vez que han sido divididas y se ha dado eminencia de objeto al participio " (Ib. p. 24).

El yo, pues, es segundo a la palabra primordial Yo-Tú. Esta es anterior. Puede descomponerse en Yo y Tú pero "no ha nacido de la reunión de ambos". Es el lenguaje del primer vivido y del primer ontológico.

En cambio el Ello aparece después de constituido el Yo. La palabra primordial Yo-Ello nace de la reunión de ambos. Por eso el Ello es objeto de experiencia, en la primera acepción. Es el lenguaje de la relación con la naturaleza.

La relación yo-tú no es una relación cualquiera, una entre otras, sino el hecho primario del acontecer-la-existencia-humana, y por ende, el "primum cognitum" de todo conocer. Sólo partiendo de él puede producirse una antropología y una filosofía anclada en la realidad y no en la imaginación de la realidad.

Partiendo de ahí, se entiende que la razón está en el ámbito del Ello; no en el del Tú.

"Una de las verdades fundamentales del mundo es: sólo el Ello puede ser dispuesto dentro de un orden. Cuando dejan de ser nuestro **Tú** para tornarse en nuestro **Ello**, las cosas se convierten en

---

panorama, gracias al telescopio objetivador de su mirada de présbite, las aísla para considerarlas, sin ningún sentimiento de exclusividad, o las dispone en un esquema de observación sin ningún sentimiento de universalidad" (Ib. p. 31).

"Pero hay una manera de conocer que consiste en decir: 'He aquí lo que es, he aquí cómo se llama, he aquí su lugar'. Lo que se ha tornado en **Ello** es dejado como **Ello**. Se lo experimenta, se lo utiliza en tanto que **Ello**; se lo emplea para '*orientarse*' en el mundo, y luego para '*conquistarlo*'" (Ib.p. 32.).

coordinables. El **Tú** no conoce ningún sistema de coordinación" (Ib. p. 30).

Ahora bien, si la relación Yo-Tú es la experiencia-vivida primaria, no es la actitud constante del Yo una vez destacado del Yo-Tú. El yo tiende permanentemente a experimentar —en la acepción primera— al Tú y convertirlo por tanto en Ello. Pero este paso es reversible. El Ello así entra de nuevo en la relación; vuelve a ser un Tú. Es la melancolía del hombre: la partida del Tú; y la alegría: su reencuentro.

"El mundo del **Ello** es coherente en el espacio y en el tiempo. El mundo del **Tú** no es coherente, ni en el espacio ni en el tiempo. Cada **Tú**, una vez transcurrido el fenómeno de la relación, se vuelve **forzosamente** un **Ello**.

"Cada **Ello**, si entra en la relación, puede volverse un Tú" (Ib. p. 33).

El **Ello** es la contradicción y tentación inevitable de la existencia humana. "Con toda la seriedad de lo verdadero has de escuchar esto: el hombre no puede vivir sin el **Ello**. Pero quien sólo vive con el **Ello**, no es un hombre" (Ib. p. 34).

Sin embargo la historia del individuo y, a primera vista, la de la especie, indica un crecimiento del mundo del Ello. A una mirada más atenta, se descubre que no es la vida de la especie "sino la de cada civilización tomada en particular, la que podría compararse a la vida del individuo" (Ib. p. 35).

El individuo es llevado a eso porque su relación con el mundo se funda en la experiencia (en el primer sentido) y el uso del mundo para sus fines de supervivencia. Pero esto crece a expensas de la capacidad del hombre para la relación. Así sucede no sólo en la práctica con las cosas sino también en el campo del conocimiento y de los afectos, así como en las relaciones sociales que constituyen el mundo de la economía y la política.

Pero el mundo del Ello es el mundo de la causalidad y, por lo mismo, de la fatalidad y la determinación.

Ahora bien, el hombre, en cuanto tal, no está restringido al mundo del Ello. "Puede siempre evadirse al mundo de la relación". Y es aquí, en el mundo de la relación, donde tiene su asiento la libertad. "Sólo quien conoce la relación y la presencia del **Tú** es capaz de tomar

una decisión. El que toma una decisión es libre porque ha encarado el rostro" (Ib. p. 48).

Toda gran cultura, dice Buber, ha surgido de un fenómeno originario de relación. Pero cuando pierde contacto con ese "fenomeno de relación viviente", cae, como cultura global, en el mundo del ello, y en su seno sólo algunos espíritus aislados pueden retomar el contacto.

Esto ha sucedido con nuestra cultura. Por eso estamos bajo un pensamiento de la fatalidad, que todo lo entiende como regido por leyes. Creencia errónea, pero hasta tal punto afirmada que "pasa por ser cosa de necios el imaginar una libertad" (Ib. p. 52).[12]

Lo único que queda a disposición del rebelde es la arbitrariedad. Pero arbitrariedad no es libertad, sino que está íntimamente ligada a la fatalidad como su otra cara. "Hombre libre es el que quiere sin la arrogancia de lo arbitrario. Cree en la realidad, es decir, en el lazo que une la dualidad real del **Yo** y del **Tú**" (Ib. p. 55).

Buber hace una clara distinción entre persona e individuo.

"El **Yo** de la palabra primordial **Yo-Tú** aparece como una persona y adquiere conciencia de sí como de una subjetividad (sin genitivo)" (Ib. p. 57). El individuo en cambio aparece cuando se distingue de los demás, cuando separa los componentes de la palabra primordial. "La una —el individuo— es la forma espiritual de una

---

12 "En el mundo del **Ello** tiene un dominio ilimitado la causalidad. Todo fenómeno '*físico*' que puede ser percibido por los sentidos y también todo fenómeno '*psíquico*' existente o descubierto en la autoexperiencia, es necesariamente causado y causante (...) El reino ilimitado de la causalidad en el mundo del **Ello**, de importancia fundamental para el ordenamiento científico de la naturaleza, no pesa gravosamente en el hombre, porque el hombre no está restringido al mundo del **Ello** y puede siempre evadirse hacia el mundo de la relación" (Ib, p. 48).

"Mientras se despliega sobre mi cabeza el cielo del **Tú**, los vientos de la causalidad se aplastan bajo mis talones, y el torbellino de la fatalidad se detiene" (Ib, p. 13).

"La creencia en la fatalidad es errónea desde el principio. Todo pensamiento fundado en 'el curso de las cosas' consiste en un ordenamiento de las cosas que 'han ocurrido', de los hechos aislados del mundo, de la objetividad como si fuera historia; la presencia del **Tú**, el devenir a partir de la conexión sólida, son extraños a este pensamiento" (Ib, p. 53).

separación natural. La otra es la forma espiritual de una natural solidaridad de conexión" (Ib.; el paréntesis es mío).

Por eso la individualidad es un proceso de hundimiento en la irrealidad, en la construcción de un mundo de artificio. Cuando el individuo domina en una cultura, la persona está reprimida, e incluso ilegitimizada.[13]

El mundo de las personas no puede ser el mundo de la sociedad sino el mundo de la comunidad.

Termino señalando que en la última parte de su libro, Martín Buber desarrolla el horizonte último de la relación, tema sobre el que no me detendré. Este horizonte es el Absoluto, el **Tú** eterno. El tema está todo él concentrado en la primera proposición de esta tercera

---

[13] "Ningún hombre es puramente una persona, ninguno es puramente individualidad. Cada hombre vive en el interior de un **Yo** doble. Pero hay hombres en quienes la persona es a tal punto preponderante que cabe llamarlos personas. Y hay otros en quienes la individualidad es a tal punto preponderante que cabe llamarlos individuos. La verdadera historia se desarrolla en la relación de los unos con los otros.

"Cuanto más el hombre, cuanto más la humanidad, están regidos por la individualidad, tanto más el **Yo** se hunde en la irrealidad. En tales épocas la persona lleva en el hombre y en la humanidad una existencia subterránea y escondida, y en cierto modo ilegítima (...) hasta la hora en que es llamada a la luz del día" (Ib, p. 60).

Cuando Buber busca un ejemplar de persona en la historia, después de aludir a Sócrates y Goethe, se detiene en Jesús. Puede leerse en el párrafo siguiente —con una lectura no buberiana por cierto— , prescindiendo del personaje Jesús, lo que para este autor es una persona-relación en su estado puro o perfecto.

"Y para tomar un ejemplo del reino de la relación incondicional: ¡cuán poderoso y subyugador es el **Yo** pronunciado por Jesús, que toca a la evidencia! Es el **Yo** de la relación incondicionada en la que el hombre da a su **Tú** el nombre de Padre, a tal punto que él mismo no es más que Hijo y sólo Hijo. Si aún dice **Yo**, no puede querer decir más que el **Yo** de la palabra fundamental sagrada, elevada por él hasta lo incondicionado. Si alguna vez ensaya el aislamiento, su solidaridad con la relación es mayor, y, desde el seno de esta relación, se dirige a los otros hombres. En vano procuraréis reducir ese **Yo** a una potencia que actúa sobre sí misma, a reducir ese **Tú** a una realidad interior; en vano procuraréis frustrar de su realidad lo real, la relación presente: el **Yo** y el **Tú** subsisten; cada hombre puede decir **Tú** y es entonces **Yo**. Cada uno puede decir Padre y es entonces Hijo: la realidad subsiste" (Ib, ps. 61-62).

parte: "Las líneas de las relaciones, si se las prolonga, se encuentra en el **Tú** eterno" (Ib. p. 67).

Martín Bubber desarrolla, pues, una onto-antropología integral. En ella el individuo es la irrealidad y la relación la realidad. Ahora bien, la realidad originaria es la relación humana, la palabra primordial Yo-Tú.

Se trata de un pensamieto que circula por caminos totalmente externos a la modernidad.

No es un pensamiento post-moderno sino extramoderno.

No se presenta como el pensamiento existente en alguna cultura —aunque puede haber surgido de la vivencia de las comunidades jasídicas— sino como el pensamiento de la realidad humana que ahora puede salir de la clandestinidad a que lo ha sometido nuestra cultura occidental.

En este sentido puede considerarse un pensamiento "profético", como los relámpagos intuitivos de otros pensadores —ya lo hemos visto en Feuerbach, Husserl...— que no llegaron a desarrollarlo.

Las relaciones de este pensamiento con el jasidismo lo ha expuesto en varios ensayos (1978); y sus consecuencias político-sociales en una obra fundamental que aquí no he comentado: "Caminos de Utopía " (1955).

El hecho de no partir de un mundo de vida existente y propiamente dicho, lo excluye de lo que aquí estoy llamando episteme. Puede, no obstante, hablarse de una episteme profética y de una episteme sumergida y germinal. Pero de hecho, Buber no lo presenta como episteme sino como ontología, u onto-antropología, según mi lectura.

La relación no está planteada como una manera de conocer sino como una manera, única real, de ser.

Es claro, por otra parte, que Buber no parte de la relación sino que llega a ella —está patente en su historia personal— a través de la crítica de nuestra cultura. De la crítica del individualismo —es su palabra— llega a salirse de él para acceder, afirmativamente, a la relación. Puestas las nuevas bases, puede generarse una episteme alterna y sin duda en él funciona, *a posteriori*, como tal.

La fenomenología de la relación, que desarrolla tan incisivamente, en "Yo y Tu", parece difícil de superar.

Quiero insistir, firmemente, en que este pensamiento, otro-a-la-modernidad, abre la puerta no solamente a otro hombre, sino a otro mundo, a otro conocimiento, a otra afectividad, a otra ciencia, a otra técnica, a otra economía, a otra política, a otro ser.

2.- Bebiendo Aguas Bíblicas: Emmanuel Levinas

Precisamente la **Otredad** es el centro de la reflexión de Emmanuel Levinas, otro judío que se sale de la modernidad.

No pretendo aquí hacer una exposición, ni siquiera aproximativa, del complejísimo, convulsionante y fascinante, seductor, pensamiento de Levinas. Sólo me detendré en los temas que, a mi entender, testifican una manera distinta, no moderna, de pensar.

En la presentación a la edición castellana de "Totalidad e Infinito" (1977), presentación que él compone en 1976, se refiere al cap. 48 de "El Quijote" —lo que él cita está propiamente en el 49— en que el caballero reflexiona con Sancho sobre el encantamiento por el que va enjaulado: "He aquí que Don Quijote formula explícitamente la modernidad de su encarcelamiento. Ella está, sin duda, en el 'laberinto de la incerteza' sin hilo conductor, en medio de rostros que son máscaras, con entendimiento vacilante y sin juicio sobre las causas del mal" (Id. p. 10).

Sumergido en el encantamiento moderno está D. Quijote en la incerteza, pero, al estar cierto —"Yo sé y tengo para mí que voy encantado"— del mismo, se desencanta, con una certeza sólo posible fuera del encantamiento, certeza que "no se asemeja —y hay que advertirlo claramente— al cogito cartesiano" puesto que no está hecha "de una simple reflexión del pensamiento sobre sí mismo" sino de la experiencia de no tener más remedio que defraudar "el socorro que podría dar a muchos menesterosos y necesitados que de mi ayuda y amparo deben tener a la hora de ahora precisa y extrema necesidad" (Quijote, 1967, p. 569). La certeza de D. Quijote surge de la llamada insistente del menesteroso que le llega de más allá de su

ser-en-el-mundo encantado, de su prisión moderna, y lo saca hacia la exterioridad.

Es el imperativo ético del Otro, anterior a toda experiencia-del-mundo, externo a la totalidad en la que nuestro caballero se halla encerrado.

El Otro —siempre con mayúscula— es primero, es más, lo anterior, el principio de toda posibilidad de pensar. La ética, no la ontología, es la filosofía primera.

El Otro, en su presencia, que es al mismo tiempo expresión, me adviene, me es dado, incluso impuesto, como Exterioridad absoluta, otro absoluto que yo. No es el ser lo que me adviene, sino el otro hombre. Su presencia es la fuente de toda significación, no el ser. Sobre él no ejerzo nisiquiera el poder de la imagen, pues las imágenes son "siempre inmanentes a mi pensamiento como si viniesen de mí" (1977, p. 301). El Otro las desborda con un desbordamiento "irreductible a una imagen de desbordamiento" (Id.).[14]

El Otro es el intematizable, el imposible de contener en un concepto, el incontenible. Si fuese conceptualizable, estaría sometido a la violencia del pensamiento que lo podría convertir de Otro en Mismo y lo pondría a mi disposición, haciéndole perder su total alteridad.

La presencia-expresión del Otro se epifaniza en su **rostro**.

El rostro **desnudo** es la presencia inmediata del Otro que se presenta por sí mismo, por su propia exterioridad a cualquier mismidad, a cualquier totalidad, y hace trizas cualquier sueño de reducirlo a otra cosa que Otro, a objeto de un sujeto. "Cuando ves una nariz, unos ojos, una frente, una barbilla, y puedes describirlos,

---

[14] "Para la tradición filosófica de occidente toda espiritualidad pertenece a la conciencia, a la exposición del ser en el saber. Partiendo de la sensibilidad, no como saber sino como proximidad; buscando en el lenguaje detrás de la circulación de informaciones el contacto y la sensibilidad, hemos intentado describir la subjetividad como algo irreductible a la conciencia y a la tematización. La proximidad apareció como la relación con el Otro, que no puede resolverse en imágenes ni exponerse como tema mediante aquello, que no es desmesurado con relación a la arjé de la tematización, sino que es incomensurable, mediante aquello que no mantiene la identidad del logos kerigmático poniendo en entredicho todo esquematismo" (1987, p. 164).

entonces te vuelves hacia el otro como hacia un objeto. La mejor manera de encontrarte con otro, es no poder en absoluto describir el color de sus ojos (...) el rostro es significación y significación sin contexto(...) El rostro es sentido para él solo.

"Tú eres tú. En este sentido se puede decir que el rostro no es '*visto*'. Es lo que no puede hacerse un contenido, que tu pensamiento pueda abrazar; es el incontenible, te lleva más allá" (1984, p. 80-81).

La presencia del Otro inaugura el orden del sentido. "Quería decir con esto que el orden del sentido, que me parece primero, es precisamente aquel que nos viene de la relación interhumana y que, de ahí, el rostro, con todo lo que el análisis pueda revelar de su significado, es el comienzo de la inteligibilidad. Ciertamente toda la perspectiva de la ética se diseña aquí inmediatamente" (1990, p. 308).

La presentación del Rostro, con el que me encuentro, es, de partida, mi responsabilidad con el Otro. Entiéndase que no se trata de que el encuentro produzca en mí un sentimiento o una respuesta de responsabilidad, sino que es por sí mismo el hecho metafísico —Levinas retoma la metafisíca contra la ontología fundamental de su maestro Heidegger, dándole un sentido propio— de la responsabilidad. "La relación con el rostro es a la vez la relación con lo absolutamente débil, con lo que está absolutamente expuesto, lo que se encuentra desnudo y lo que es indigente, se trata de la relación con la indigencia y, en consecuencia, con lo que está solo y puede sufrir el supremo abandono que se llama muerte; en consecuencia, en el rostro del otro siempre está la muerte del otro y así, de algún modo, la incitación al asesinato, la tentación de ir hasta el límite, de despreciar completamente al otro y, al mismo tiempo, y esto es lo paradógico, el rostro es también el 'No matarás nunca'"(Id. p. .309).[15]

De aquí que el encuentro con el rostro es el principio de la ética, anterior a toda filosofía. Si para Buber en el principio era la

---

[15] "El 'Tú no matarás nunca' es la primera palabra del rostro. Es una orden. Hay en la aparición del rostro un mandamiento, como si un maestro me hablara. Por lo tanto, al mismo tiempo, el rostro del otro está desnudo; es el poder para el cual yo puedo todo y al que le debo todo. Y yo, sea quien sea, pero en cuanto primera persona, soy el que encuentra recursos para responder al apelo" (1984, p. 83).

relación, para Levinas en el principio es la responsabilidad. Esta responsabilidad es "la acepción más dura de lo que se llama amor al prójimo", dura porque es el amor —no le gusta esta palabra demasiado contaminada— sin eros, donde la posición ética domina absolutamente sobre todo rastro de pasión o concupiscencia, el amor sin interés.

De esta responsabilidad-ética, surge el momento teorético, el pensamiento, y por ende la filosofía y "la filosofía será, en este sentido, la aparición de una sabiduría que proviene del fondo de esta caridad inicial; sería —y no juego con las palabras— la sabuduría de esta caridad, la sabiduría del amor" (Ib.).[16]

Acoger al Otro es anterior a la justicia puesto que la justicia implica comparación. Y los hombres son los incomparables porque no hay término común sobre que hacer la comparación: son Otros; no se encuentra en ellos mismidad. Pero no tengo más remedio que caer en el juicio, comparar lo que en principio es incomparable. Aquí está el nacimiento del deseo de justicia, del que sin embargo hay que elevarse continuamente a la responsabilidad con el Otro y desde ella elaborar la justicia sin quedarse ahí.

La responsabilidad implica que la relación con el Otro es disimétrica. El Otro exige, el Otro llama, habla, y yo le estoy sujeto. Aquí se funda mi subjetividad.

Levinas reivindica con fuerza la subjetividad contra la filosofía contemporánea, pero es una subjetividad que ya ha sufrido la desconstrucción heideggeriana. Haber pasado por ella, le permite elaborar una subjetividad completamente distinta.

Este tema está presente en toda su obra pero llega a su precisión mayor en: "De Otro Modo que Ser o más allá de la Esencia" (1987).

Pensar la subjetividad desde la responsabilidad con el Otro, implica no pensarla desde el ser o desde la esencia —esencia para Levinas no es sinónimo de ente sino de ser, esse— sino desde la exterioridad al ser, desde "otro modo que ser", porque, desde la

---

[16] "Diremos, para terminar,que antes de la Cultura y de la Estética, la significación se sitúa en la Etica, presupuesto de toda cultura y de toda significación. La moral no pertenece a la Cultura: ella permite juzgarla, ella descubre la dimensión de la altura. La altura ordena al ser" (1972, p. 58).

esencia, al sujeto no le quedan sino dos caminos: o el presentarse como dueño, dominante imperialista, de toda la realidad que somete a sí, o desvanecerse en la nada de sí. En ninguno de los dos casos puede presentarse el Otro.[17]

"Es necesario encontrar para el hombre un parentesco distinto a aquel que lo remite al ser lo cual tal vez permitiría pensar esa diferencia entre sí y el otro, esta desigualdad, en un sentido radicalmente opuesto a la opresión" (Id. p. 257).

En consecuencia, he aquí la pregunta discriminativa: "¿No cabe entender la subjetividad del sujeto, de lo **más allá de la Esencia**, como algo a partir de una **Salida** del concepto, de un olvido del ser y del no ser?" (Ib.).

La filosofía, en esta cultura, es griega. Desde Parménides ha discurrido sobre este fondo dilemático: o el ser, o el no-ser. En tal caso, la dialéctica de ambos, pero no hay un tercero. Es la ontología. Y sobre ella, la ciencia, la "fysika", el ser-cosa. El sujeto de ninguna manera pueder ser comprendido —comprendido, no conocido— ahí.[18]

---

[17] "Nuestra interrogación sobre lo **de otro modo que ser** presenta en la hipótesis misma del sujeto, en su subjetivación, una ex-cepción, un no-lugar más acá de la negatividad que siempre es recuperable especulativamente, un **al margen** del absoluto que ya no se dice en términos de ser. Tampoco se dice en términos de ente, sobre el cual pesaría aún la sospecha de modular el ser y renovar, de este modo la ruptura marcada por la hipóstasis. El sujeto resiste a esta ontologización ya desde el momento en que es pensado como Decir. Detrás de todo enunciado del ser en tanto que ser, el Decir desborda el ser mismo que conceptualiza para anunciarlo a Otro; el ser es lo que se comprende en la palabra, sea primera o última, pero el último Decir va **más allá** del ser tematizado o totalizado. Es irreductible a la esencia del ser, a la substitución de la responsabilidad: la significación o el uno-para-el-otro, la de-serción del Yo más allá de toda derrota, a contrapelo del **conatus**, o, lo que es lo mismo, la bondad. En ella se impone el otro de un modo totalmente distinto que la realidad de lo real, se impone porque es otro, porque esta alteridad me incumbe con toda su carga de indigencia y de debilidad" (1987, p. 63).

[18] "Se trata de pensar la posibilidad de un desgarrón de la esencia ¿Para ir dónde? ¿Para ir a qué región? ¿Para mantenerse en qué plano ontológico? Pero el desgarramiento infligido a la esencia contesta el privilegio incondicional de la cuestión a dónde. Significa el no-lugar. La esencia pretende recubrir y recobrar toda ex-cepción, sea la negatividad, la ahiquilación y, ya desde Platón, el no ser, el cual

Contra la pérdida del sujeto, Levinas reivindica la **subjetividad**, pero una subjetividad-otra.

Para acceder al tercero excluido hay que olvidar el dilema. O mejor, ignorarlo "en el sentido en que la nobleza **ignora** lo que no es noble" (Ib.).

Ahora bien la apertura a lo **otro que ser** no ha de asimilarse a la intencionalidad —Husserl—, y por tanto a la satisfacción de una **necesidad** inherente al sujeto, a su esencia, pues estaríamos en el ser y por tanto en el concepto. La intencionalidad además implica una **actividad** del sujeto, con lo que caemos en el ser-en-acto o en el acto del ser.

No es la intencionalidad la única trampa para la comprensión del sujeto. Como minas enterradas, ellas están por doquiera. La esencia es un nudo inextricable. Para él, sólo el limpio tajo de la espada: la ignorancia. "Ignorancia más allá de toda conciencia; ignorancia de ojos abiertos (...) en la fuente de todo sentido " (Ib. p. 258).

No, pues, un sujeto activo, sino sujeto-exposición, exposición que precede a toda iniciativa de exponerse. "Mi exposición al otro en mi responsabilidad para con él se hace sin '**decisión**' de mi parte; la menor apariencia de iniciativa y de acto subjetivo significa por tanto, una acusación más profunda de la pasividad de esta exposición. Exposición a la apertura del rostro que es el 'más lejos aún' de la ex-claustración del 'sí mismo', de la ex-claustración que no es el ser-en-el-mundo. Un más lejos, una respiración profunda hasta el aliento cortado por el viento de la alteridad" (Ib. p. 261).

Comprender al sujeto, entonces, como pasividad, "más pasiva que la pasividad de la materia, es decir, más acá de la virtual coincidencia de un término consigo mismo" (Ib. p. 182).[19]

---

es en cierto sentido. Habrá que mostrar ya desde ahora que la ex-cepción de lo otro que el ser —más allá del no-ser— significa la objetividad o la humanidad, el **sí mismo** que repudia las anexiones de la esencia" (1987, p. 51).

[19] "La responsabilidad para con el Otro, en su anterioridad con respecto a mi libertad, en su anterioridad con respecto al presente y a la representación, es una pasividad más pasiva que toda pasividad; es decir, una exposición al otro sin asumir esta misma exposición, exposición sin retener nada, exposición, en una palabra,

El paradigma no es Ulises que retorna a Itaca, sino Abraham, el que no retorna.

"El término **Yo** significa: **heme aquí**, respondiendo de todo y de todos " (Ib. p. 183). No se trata de la alienación de la identidad, del sí mismo, sino de la sustitución "de mí por los otros".

He aquí un texto, preciso, pero a cuya precisión sólo se puede acceder si ignoramos la Esencia: "¿Libertad? Otra libertad distinta a la de la iniciativa. Mediante la sustitución de los otros, el sí mismo escapa a la **relación**. En el límite de la pasividad, el Sí mismo escapa a la pasividad o a la inevitable limitación que sufren los términos dentro de la relación; en la incomparable relación de responsabilidad el otro no limita al mismo, sino que es soportado por lo que limita" (Ib. p. 184).

Un texto es un **dicho**. Para **comprender**, hay que desdecir lo dicho, luego de haberlo dicho, y así acceder al Decir desde donde se dice. Sólo en el Decir se adviene al sentido, puesto que en el Dicho ya estamos en el ámbito del concepto y del ser.[20]

---

expresión, Decir. Franqueza , sinceridad, veracidad del Decir: no un Decir que se disimula y se protege en lo dicho, escudándose en palabras frente al otro, sino un decir que se descubre —esto es, que se desnuda de su piel— como sensibilidad a flor de piel, a flor de nervios, que se ofrece hasta el sufrimiento; por tanto, una sensibilidad, la cual es enteramente signo, significándose. La substitución en el extremo desemboca en el Decir, en la donación de signo, entregando un signo de esta donación de signo al expresarse. Expresión que es anterior a toda conceptualización de lo dicho, pero que, sin embargo, no es balbuceo ni tampoco mero decir primitivo o infantilismo del decir. Este despojo más allá de la desnudez y más allá de la forma, no es de ningún modo un hecho de la negación y ya no pertenece al orden del ser. Es resposabilidad más allá del ser" (1987, p. 60).

[20] "Precisamente el Decir no es un juego. Anterior a los signos verbales que conjuga, anterior a los sistemas lingüísticos y a las cosquillas semánticas, prólogo de las lenguas, es proximidad de uno a otro, compromiso del acercamiento, uno para el otro, la significancia misma de la significación. (Pero ¿hay que definir el acercamiento por el compromiso y no, a la inversa, el compromiso por el acercamiento? Debido a las máximas morales corrientes en las que interviene el término **prójimo**, quizá hemos dejado de asombrarnos por todas la implicaciones de la proximidad y el acercamiento). El decir original o preoriginal —el logos del pro-logo— teje una intriga de responsabilidad. Se trata de un orden más grave que

El sujeto, de otro modo que ser, constituye para Levinas el ámbito de la metafísica que se construye desde la ignorancia de la ontología. La ontología es la subordinación del ente a un ser en el que el ente se neutraliza, despojado de su alteridad, en la totalidad de lo mismo. De ahí la libertad como autarquía, anterior a la ética, y el saber como dominación y sometimiento del todo al yo, poder. La filosofía es así una "egología".

En la ontología el Otro no tiene lugar pues es el sin-lugar. Desde la ontología no se puede pensar —no se puede sino pensar— sino la inmanencia y por tanto la mismidad. Incluso la transcendencia de Dios, desde la ontología, es inmanencia. El Otro, puesto que es otredad, externalidad, es transcendencia. No en el sentido en que se habla de transcendencia en la filosofía, como el ser que se proyecta más allá de sí, pero siempre en el ámbito de la esencia, sino como otra-cosa-que-ser. La transcendencia es el punto de partida de la metafísica. Sólo así puede ser comprendida —no pensada— la transcendencia del Absolutamente Otro, de Dios.

La transcendencia sólo es planteable en el seno de la infinitud, en aquello que para Descartes era la idea de Infinito. Al infinito se accede desde el Deseo. No desde la necesidad pues ésta implica una satisfacción, un reposo, una Esencia. Intrínseco al Deseo es la insatisfacción, lo único que garantiza su permanencia. El deseo es en sí mismo Deseo-de-Infinito.

El Deseo no es un rasgo psicológico, un accidente del sujeto, sino una posición metafísica.

El hombre es, pues, el **otro hombre**, en el que el yo se sustituye hasta convertirse en rehén[21] por la relación de

---

el del ser y anterior al ser. Con relación a él, el ser tiene todas las apariencias de un juego"(1987, p. 48).

[21] "La significación, el uno-para-el-otro, la relación con la alteridad, ha sido analizada en esta obra como proximidad; esta proximidad lo ha sido como responsabilidad respecto al Otro y la responsabilidad con el Otro lo ha sido como substitución. En su subjetividad, en su mismo porte de substancia separada, el sujeto se ha mostrado como expiación-por-el-otro, condición o incondición de rehén.

"Este libro interpreta al **sujeto** como **rehén** y la subjetividad del sujeto como substitución que rompe con la **esencia** del ser" (1987, p. 265).

responsabilidad. Por eso el lenguaje de la metafísica es sólo el lenguaje ético. Levinas, también contra toda la filosofía contemporánea, replantea el humanismo, pero un "Humanismo del otro Hombre" (1972). "En la pasividad, en la acogida, en la obligación con el otro, es el otro el que es primero,[22] y, aquí, la cuestión de mi conciencia soberana ya no es más la primera cuestión. Preconizo, es el título de uno de mis libros, el humanismo del otro hombre" (1990, p. 314).

Levinas ha dicho (1984, p. 14) que "todo pensamiento filosófico reposa sobre experiencias pre-filosóficas" y (Id.p. 11) el pensar comienza "probablemente por traumatismos o tanteos a los cuales no se sabe dar forma verbal: una separación, una escena de violencia, una brusca conciencia de la monotonía del tiempo".

¿De dónde parte el pensamiento de Levinas? Sin duda de sus experiencias infantiles —se refiere explícitamente a los momentos en que era enviado a la cama mientras los mayores seguían su vida— pero también de sus vivencias en campos de concentración, de su exilio, como judío, en un mundo que lo hace responsable "sin haber hecho nada".

No hay referencia a un mundo de vida de un grupo humano. En este sentido, lo mismo que para Buber, no se puede hablar de una episteme.

Sin embargo, entre las experiencias pre-filosóficas fundamentales, o mejor fundadoras —"fondatrices"—, se refiere a la lectura de la Biblia —hebrea, al Antiguo Testamento— y, en cuanto

---

22 "La subjetividad,que se constituye en el movimiento mismo en el que a ella le incumbe ser responsable por el otro, va hasta la sustitución en lugar del otro. Asume la condición —o la in-condición— de rehén. La subjetividad es, en cuanto tal, desde el principio, rehén; ella responde hasta expiar por los otros (...) La condición ontológica se deshace, o es deshecha, en la condición o incondición humana. Ser humano significa esto: vivir como si no se fuera un ser entre los seres" (1984, p. 97).

"Hay que pensar al hombre a partir de la condición o de la incondición de rehén, de rehén de todos los otros que precisamente, otros, no pertenecen al mismo género que yo, puesto que yo soy responsable de ellos, sin reposar sobre su responsabilidad hacia mí que les permitiría sustituirse a mí, pues hasta de su responsabilidad soy, a fin de cuentas, y desde un principio, responsable" (1977, p. 111).

la Biblia es la experiencia vivida de un pueblo, podría así decirse que su pensamiento puede anclar en una episteme.

De todos modos es un discurso que se plantea a sí mismo como externo a todo el discurso de la cultura occidental y por tanto a la modernidad.

Hay que decir sin embargo que esto no es, en principio, tan claro.[23]

¿Qué significa, por ejemplo, que las categorías de la ontología están sobredeterminadas, que se piensa más de lo que se piensa, que se conoce más de lo que se conoce, aunque este más no haya accedido al lenguaje? Encuentra que sus maestros se detienen en el límite pero en ellos la superación del límite ya está anunciada. ¿Significa que la metafísica levinasiana ha de entenderse como el desemboque lógico de la filosofía anterior? En tal caso Levinas sería un verdadero post-moderno.

No obstante, pareciera que al atreverse a superar el límite, no hay continuidad, sino un salto cualitativo —sólo para entendernos— a un pensamiento otro, que incluso se niega como pensamiento y se afirma como comprensión más allá del concepto.

---

23 "Más fuerte es el argumento de que estamos, después de todo, ante una 'filosofía de la subjetividad' y, si bien el 'sujeto' de que habla Levinas no es ciertamente lo que Husserl entendía como tal término, podría muy bien tratarse de una 'herejía' que sigue siendo fenomenológica, aunque haya de calificarse como una 'novedosa' fenomenología. Sin embargo, tampoco debe menospreciarse la radicalidad de una disidencia herética que niega la búsqueda husserliana de un principio fundamental y la sustituye por un comienzo sin principio, 'an-árquico'; pues , si bien es cierto que el otro se manifiesta como fenómeno, no lo es menos que esa manifestación no es la voz de un logos. ¿Es posible una fenomenología alógica?.

"Quizá, por ello, alguien prefiera pensar que se trata de una filosofía hermenéutica del judaísmo comparable a otras hermenéuticas de linaje fenomenológico. Pero tampoco puede olvidarse que las hermenéuticas existentes de este tipo operan siempre sobre una ontología, más o menos desarrollada, que es quien aporta los cuadros en los que se mueve la interpretación.

"Sea de ello lo que se quisiera,no es cuestión urgente ahora dar con un encuadramiento totalmente satisfactorio" (Pintor Ramos, en: Levinas 1987, p. 36-37).

¿El respeto por los maestros, que son otros, no habría que inscribirlo en la responsabilidad del sujeto Levinas?

Más allá de la fenomenología, de la que académicamente parte y a la que supera, su discurso es incomprensible sin una obligada referencia constante, explícita y sobre todo implícita, a la Biblia.

Toda su fenomenología del rostro, tan fascinante, se dibuja sobre el Rostro elusivo de Yahvé (Gen. 33, 18-23) que seduce la mirada para burlarla, de modo que, mirando, no vea pero comprenda la presencia de su gloria. Este rostro invisible-presente-hablante, impensable pero comprensible, pone la responsabilidad de Moisés que hace de él un hombre-para-los-otros.

¿Los otros, no son otros a imagen y semejanza del Absolutamente Otro?

El Rostro de Yahvé adviene, se presenta-expresa, se impone sin que se lo pueda buscar, anterior a toda iniciativa. No queda sino la acogida.

¿Es entonces un pensamiento teológico? No, porque, para Levinas, toda teología se mueve en el seno de la ontología. ¿Es una experiencia mística? Tampoco, porque es un hecho de la vida cotidiana el encuentro con el Otro, es lo más natural, más allá de todo lo natural.

¿Es un discurso desde la relación y no desde el individuo? Levinas critica el "tuteo" de Buber —también el de Marcel— porque en Buber ello implica reciprocidad y por tanto igualdad. La relación con el otro en Levinas es disimétrica: el otro está siempre por encima del yo, más arriba y más allá. Incluso rechaza la relación —en un texto arriba citado— pero añade que la responsabilidad es una relación, "la relación de responsabilidad". Hay que tener en cuenta el decir —sin mayúscula— y desdecir intrínsecos al discurso de este autor. La relación-responsabilidad no implica "terminus ad quem" ni "terminus a quo", es lo que pretende afirmar en su rechazo, sino que está en otro orden que el ser, mientras en el del ser se mueve la relación de los escolásticos. En cualquier caso responsabilidad y relación se implican.

Aunque si se lo lee conceptualmente, en su discurso el individuo parece insinuarse continuamente en el otro y en el sujeto, se

comprende, más allá del concepto, que ambos están en otro-que-el-individuo[24].

¿Pensamiento utópico? Pensamiento en otro lugar, ciertamente. "Al reproche de utopismo —si el utopismo es reproche, si algún pensamiento escapa del utopismo— este libro escapa recordando que **lo que humanamente tuvo lugar jamás pudo permanecer encerrado en su lugar**" (1987, p. 266).

1.- Buceando en los Orígenes

Otra pista en busca de un pensamiento distinto, nos la da la nueva hermenéutica.

Si bien la hermenéutica ha sido, como práctica, una actividad constante en toda la historia del pensamiento, su replanteamiento como búsqueda del sentido explícitamente, puede adscribirse a Nietzsche. Después de él toda la filosofía de una u otra manera tiene relación con la hermenéutica aunque sólo algunas corrientes se declaren explícitamente tales.

Hoy la hermenéutica es inseparable del análisis del lenguaje. No sólo, sino que el mismo estudio del lenguaje es una hermenéutica.

Para los fines de este trabajo, me detendré sobre la figura de Andrés Ortiz Osés, quien desarrolla una investigación arqueo-antropológico-filosófica, para llamarla de alguna manera, en busca del sentido-fuente de las maneras de pensar de la cultura occidental. Sus

---

[24] Una lectura desde el individuo, y además en el ámbito exclusivo del lenguaje, es la que hace Lyotard (1991, ps. 127-129) y la que le permite desarrollar la "diferencia —diferendo, controversia— interna al texto de Levinas. No creo sea lícita una lectura moderna o posmoderna de quien, a mi entender, vive en la exterioridad a la modernidad. Distinta, en cambio, y esforzada en penetrar, me parece la lectura de Derrida (1989 d, ps. 42-62), quizás la reflexión más profunda que sobre Levinas se haya hecho.

Vattimo, por su parte, sitúa a Levinas en el esfuerzo contemporáneo por superar la metafísica y, con ello, la violencia estructural del pensamiento occidental. Parece que Vattimo yerra el centro de la diana, pues la superación de la metafísica viene más bien a ser consecuencia de la ética como filosofía primera y no el proyecto central levinasiano (Vattimo, 1992, ps. 63-86).

referencias preferenciales están centradas en Bachofen, Mayr y Amor Ruibal, filósofo español sobre el que hace su tesis doctoral.

3.1.- El Principio Materno

Juan Jacobo Bachofen es un antropólogo suizo (1815-1887), cuya obra fundamental es: "Mitología Arcaica y Derecho Materno", traducida y publicada por el mismo Ortiz Osés en 1988, a un siglo de su muerte.

Bachofen desarrolla su trabajo como un estudio interpretativo —hermenéutico— de la cultura antigua, esto es, la griega, y, por extensión, la romana.

Hay en esta cultura elementos que no encajan en ella o, más bien, que son encajados en ella como a la fuerza. Estos elementos unas veces son juzgados por la cultura como extraños, bárbaros, otras están ahí vestidos de formas que los ocultan pero que no logran velarlos totalmente. A través del desajuste del vestido, del mal-vestido, se muestran los materiales encubiertos.

En el primer caso caen ciertas costumbres como las de los licios. En el segundo los símbolos y los mitos que muestran su presencia especialmente en las representaciones sepulcrales.

El autor se esfuerza por separar estos elementos de la cultura dominante y estudiarlos en su materialidad propia. Así los descubre como rastros, huellas, de otra cultura suprimida, derrotada, pero viva en el subsuelo.

El símbolo antecede al mito. El mito es su exégesis. "Desarrolla en una serie de acciones externamente relacionadas el contenido condensado del símbolo. Se asemeja, por tanto, al discurso filosófico en la medida en que el mito fracciona un pensamiento en diversas imágenes conexas, y cede al receptor la tarea de extraer las últimas consecuencias de tal conexión. La conexión del símbolo con su mito explicativo constituye un fenómeno que requiere nuestra máxima atención " (Bachofen, 1988, p. 39).

El símbolo es la expresión de una realidad vivida, de una vivencia social. En él está "la frescura juvenil de la existencia prístina" (Id. p. 40).

En los mitos, en cuanto exégesis de los símbolos, está vertida toda la memoria de lo antiguo, de lo anterior al presente, memoria de lo vivido. En el mito se conjugan el símbolo —lo inefable— y el lenguaje. "El símbolo evoca, el lenguaje sólo explica (...). Los símbolos evocan, son cifras inagotables de lo indecible, son tan misteriosos como necesarios" (Ib. p.41).

Costumbres "extrañas" y símbolo-mitos son testigos de una realidad originaria sumergida, huella de una memoria subyacente al olvido.

Según Herodoto, los licios no transmitían, como los helenos, el nombre a sus hijos por el padre, sino exclusivamente por la **madre.** Los únicos antepasados considerados para una genealogía eran los maternos y la condición social de los hijos se establecía de acuerdo a la de la madre y no a la del padre. Otros testimonios muestran que sólo las hijas obtenían el derecho a la herencia.

Estos datos dan cuenta de un derecho de familia basado en la madre, de un **derecho materno.** Bachofen reúne informaciones coincidentes de muchas otras fuentes y halla rastros de constumbres similares en otros pueblos además de Licia : en Atenas, Egipto, Lesbos y entre los cántabros.

Descubre así que hay un derecho de familia "opuesto, tanto en sus fundamentos como en su desarrollo, **al principio paterno greco-romano**" (Ib.p. 54); pero además que: "El derecho materno pertenece a un período cultural anterior al del **sistema de paternidad**, y se marchitó con el victorioso desarrollo de este último" (Ib, p. 55)[25]

---

[25] "Estos supuestos fundamentales, deducidos a partir de un pequeño número de hechos, cobrarán a lo largo de esta investigación, enriquecidos por una profusión de nuevos materiales, una validez irrefutable. Locres nos conducirá hasta los leleges y pronto se unirán a ellos los carios, los pelasgos, arcadios, epirotas, los eolios y los minios, y todos ellos jaspean el derecho materno y las costumbre que en él descansan con una multiplicidad de notas propias. Pero el surgimiento del poder y grandeza de lo femenino, que ya provocara el asombro de los antiguos, concede a cada una de estas manifestaciones, más allá de las diferencias, el mismo carácter de sublimidad arcaica que denota unos orígenes diferentes a los de la cultura helena.

No se trata, como pretende Herodoto, de excepciones o desvíos de las costumbre civilizadas de los griegos, sino "de una misma representación rectora que subyace" a todas esas costumbres.

La tradición mítica conduce a ese mismo punto, dado que el derecho materno, en ella encubierto, pertenece a los pueblos más arcaicos del mundo griego. El mito, que es la forma en que estos pueblos transmiten su historia, considera el derecho materno como el eje mismo de la cultura.

"La tradición mítica", (...) representa la expresión fiel de las **leyes de la vida** de aquellos tiempos en los que la evolución histórica del mundo antiguo halla sus cimientos, constituye la manifestación del **modo de pensamiento originario** y se muestra como revelación histórica directa y, en consecuencia, como fuente histórica de excepcional fiabilidad" (Ib. p. 57).

Así el derecho materno y el mito conducen a lo que Bachofen llama la **cultura ginecocrática**, signada por el dominio de la madre en la familia.

Como dice Ortiz Osés (Ib.p. 255) "su tesis general es que el mundo occidental, fundamentalmente Roma y la civilización europea cristiana, representa un patriarcalismo de signo racionalista y tecnicista que emerge sobre las gloriosas ruinas del mundo oriental eminentemente matriarcal y de signo naturalista. El teatro de semejante lucha ideológica es Grecia".

Sin embargo, para Bachofen el mundo patriarcal es superior al mundo matriarcal y constituye la tercera etapa de una evolución progresiva de la humanidad a partir de una primera matriarcal, y luego de una segunda, intermedia, ambivalente, promiscua, en cuyo desorden el patriarcalismo finalmente introduce el orden representado en el matrimonio.

"Reconocemos una concepción de fondo que sustenta ciertos sistemas genealógicos descritos en **los catálogos de mujeres**, y en la que se fundan las uniones de madres inmortales con padres mortales, la exaltación de los bienes maternos, el nombre materno, la ligazón a los hermanos de la madre, y a la que se debe finalmente la denominación de 'matria' a la patria, la mayor sacralidad del sacrificio femenino y la imposible expiación del matricidio" (Bachofen, 1988, pág. 55).

La cultura ginecocrática corresponde a un momento inferior y primitivo de la historia en el que "la vida de los pueblos no se había desligado aún de la armonía de la naturaleza, comparte con ésta una regularidad incosciente de la que siempre están exentos los productos de la reflexión" (Ib. p. 61).

Ella constituye un **universo mental**, un sistema cultural integrado y orgánico, que se manifiesta en una estructura de contenidos, símbolos y prácticas.

Así, el privilegio de la izquierda sobre la derecha, de la noche sobre el día, del culto lunar sobre el solar, de la tierra sobre el cielo, del lado oscuro de la muerte sobre el lado luminoso del ser, la mayor importancia dada a la relación entre **hermanas**, el concepto de tierra natal como **matria** y no patria, la comunalidad como forma social y lazo profundo y, con ello, la unión fraternal sobre todo poder y organización. "Si en el principio paterno impera el límite, en el principio materno rige la universalidad; si el primero conlleva siempre la reducción a pequeños círculos,el segundo no conoce limitaciones, tan pocas como la naturaleza. La **fraternidad universal** de todos los hombres procede del matriarcado procreador, y su realidad y reconocimiento sucumbirán con el desarrollo de la paternidad. La familia fundada sobre el derecho paterno se encierra en un organismo individual. La familia matriarcal, por el contrario, posee el carácter universal típico que caracteriza a los comienzos de toda evolución y que distingue a la vida **material** de la espiritual" (Ib. p. 66).

Hay que tener en cuenta que cuando Bachofen habla de matriarcalismo no se está refiriendo a un mundo en el que las mujeres, como en el mito de las amazonas, tienen todo el poder de gobierno y guerra sobre la comunidad, ni a la tesis , superada por la antropología, de una primera etapa humana netamente y en todo sentido matriarcal. Se refiere más bien al predominio de la madre como fuente del sentido de la cultura, del derecho no escrito, de los símbolos, de las formas del pensamiento.

Así nuestro autor capta paradigmas, e incluso arquetipos antropológicos raigales a través del derecho práctico, el símbolo y el mito.

Como dice Ortiz Osés, hay en él una ambivalencia entre matriarcalismo y patriarcalismo. "Su corazón es matriarcal pero su cabeza es patriarcal" (Ib. p. 265).

Sin embargo, es muy posible que haya dado con "las estructuras antroposimbólicas fundamentales del hombre en su mundo que a su vez logran su concreción como estructuras psicosociales que pueden ser observadas tanto a nivel individual como a nivel supraindividual" (Ib.).

Ortiz Osés encuentra una confirmación de las teorías de Bachofen en la descripción que hace Malinowski de la cultura matriarcal de Trobriand y en las aportaciones de E. Fromm, conectando todo ello con la dialéctica jungiana de "anima" y "animus", y concluye: "Ahora sabemos que el matriarcalismo es un talante o actitud experiencial, que obtiene un fundamento en la realidad externa para reconvertirse en estructura mental (en el sentido que Levi-Strauss da a 'mente' como 'espíritu humano')" (Ib. p. 281).

3.2.- Desde el Neolítico Mediterráneo

Franz K. Mayr, austroamericano, en un conjunto de ensayos traducido y editado por Ortiz Osés bajo el título de "La Mitología Occidental" (1989), plantea la oposición bachofeniana entre oriente y occidente en términos de maternalismo mediterráneo y paternalismo indoeuropeo.

La cultura originaria mediterránea, correspondiente al neolítico agrícola, sería matriarcal-dionisíaca y habría sido dominada por la invasión indoeuropea de tinte patriarcal-apolíneo.

La crisis, fusión y oposición de ambas culturas, estaría representada en el mítico Hermes y he ahí por donde nuestra cultura occidental sería hermética-hermenéutica.

Hermes sería el dios de la relación e implicación de ambos estratos presentes en el pensamiento occidental a lo largo de toda su historia hasta nuestros días.[26]

La filosofía ha sido siempre, y no se entiende de otro modo, un esfuerzo de comprensión y por tanto una hermenéutica, si bien sólo en la actualidad ello se ha expresado abiertamente en la problemática del lenguaje, común en estos momentos a todo el campo de la cultura, incluyendo de hecho tanto a la ciencia como al arte, a la filosofía como a la teología.

Si se quiere captar el sentido de nuestra cultura, hay que referirse a su hermenéutica de fondo, "o sea, el modo mismo que tiene de autocomprenderse y comprender el mundo" (Id. p. 15).

La comprensión de una cultura se logra captando su sentido originario que se manifiesta sobre todo en la axiología.

"Realizando una hermenéutica genealógica de nuestra cultura a través de la figura simbólica de Hermes, éste nos aparece recubriendo el paso de una primitiva cultura agrícola a una sociedad

---

26 "He aquí que la primitiva figura matriarcal-naturalista de Hermes, en cuanto Hermeneuta de nuestra cultura, va a dar paso definitivo a su figura patriarcal-masculina y fálica: de servidor de la Gran Diosa Madre (Tierra-Naturaleza), tal y como es celebrada en los aborígenes misterios matriarcales dionisíacos se convierte en figura cabírico-fálica en los misterios de Samotracia y, finalmente, en mensajero del dios patriarcal Zeus. Nuestra cultura occidental nace precisamente de este quicio o, mejor 'desquicio', entre el primitivo Hermes matriarcal mediterráneo y posterior Hermes patriarcal greco-helénico; se trata del tránsito de la cultura aborigen mediterránea a la nueva cultura apolínea y olímpica que se implanta con la decisiva victoria de los invasores indoeuropeos, auténticos fundadores de nuestra cultura occidental con sus logros técnico-racionales y sus desgarrones psíquicos. La filosofía clásica será fiel reflejo de semejante tránsito; y, así, en Platón y Aristóteles se celebra y eleva a ideología oficial ese triunfo de la hermenéutica patriarcal-racionalista sobre la vieja hermenéutica matriarcal-naturalista ('ctónica'). El primitivo carácter de Hermes como intermediario entre el inframundo nocturno de las almas (como reino de Hékate, Rea, Cibeles, Demeter, Perséfona, Kabiria o Artemis) y el mundo diurno de lo ante-los-ojos, se reconvierte en caráter cabírico masculino. El Hermes Chthonios se transforma en Hermes olímpico: el primitivo significado matriarcal de su simbólica serpiente se convierte en fálico-masculino, y el primitivo dios terráceo en dios espíritu (o dios del aire-viento)" (Mayr, 1989, pág. 17).

posterior de signo mercantil-ganadero. Como quiera que la mujer se asocia históricamente a las culturas recolectoras y agrarias y el hombre a las sociedades de cazadores, pastores y ganaderos, así como a la agricultura tecnológica, dicho paso resulta serlo sobre el principio de una opresión-represión de la axiología femenina por la masculina" (Ib. p. 18).

La cultura cretomicénica está dominada por la axiología matriarcal. Sobre ella se impone el orden homérico, heroico-patriarcal, que funda el Estado como concepción abstracta de la vida sobre la fertilidad y el misterio de la tierra. Todo esto está bien representado en el mito de Teseo vencedor del Minotauro. Lo femenino y ctónico queda desvalorizado como negatividad y maldad, mostruosidad amenazante de las fuerzas incontrolables. Del culto de Demeter se pasa al de Atenea, de los misterios dionisíacos a los apolíneos.

De una hermenéutica basada en la inspiración se pasa a una del logos. De las categorías de manía y entusiasmo, de posesión y erótica, a las de racionalidad y crítica.

"Podríamos decir que la hermenéutica matriarcal realiza una comprensión de la vida, mientras que la hermenéutica patriarcal intenta una explicación de la misma" (Ib .p. 21).

De ahí distintos lenguajes para una y otra. El primero encaminado a construir el sentido en la comunicación intersubjetiva, el segundo a definir el significado objetivo; natural-comunicativo el uno, lengua materna, especulativo-racional el otro. Para el primero el paradigma está constituido por el verbo, expresión lingüística de la inmersión y asunción implicativa en la realidad, para el segundo lo es el nombre, definición, denominación, etiquetaje, de la realidad en la que el hablante no se implica sino a la que domina. [27]

---

[27] "El lenguaje materno o natural aparece finalmente como lo que es fundamento y suelo incluso el lenguaje artificial científico. Los significados y el hablar con sentido encuentran su primigenio basamento en los usos del lenguaje común u ordinario: se trata del **lenguaje análogo**, a partir del cual se abstrae el lenguaje unívoco (exacto) para determinados fines.

"El lenguaje análogo —protolenguaje humano ordinario— funciona, como dirá el Wittgenstein posterior, a base de ejemplos, o sea, conjugándolos en concreto.

"Nos las habemos, pues, con dos lenguajes que recorren nuestra cultura: un lenguaje apriórico-plástico-conceptual, y un lenguaje aposteriórico-adjetivo de lo real. Estos dos lenguajes se corresponden obviamente a dos concepciones del mundo: el clasicismo orientado a la visión apolínea del mundo, y el romanticismo afincado en la audición musical del mismo. Está claro que en el Occidente industrial y protestántico ha vencido el modo patriarcal-racionalista de ver la realidad, modo qué hoy se encuentra de nuevo en profunda crisis. Esta es la crisis de la racionalidad occidental, arribada al abstraccionismo y a la reconversión del hombre en individuo solitario perteneciente ya sólo a una masa desarraigada de la naturaleza, la comunidad y la comunicación del sentido" (Ib. p. 42).

Lo materno-matriarcal sin embargo no ha desaparecido de la cultura; ha quedado en cambio como sustrato reprimido-oprimido e incluso subsumido, en buena parte, en el estrato paterno-patriarcal dominante y vencedor, que, a pesar de su victoria, lo porta como mítico talón de Aquiles. Logos no ha podido suprimir a Mytos. El concepto no ha exorcizado al sentido. Este late bajo aquél como carencia reclamante, memoria olvidada, vocación de profundidad para la superficie insatisfactoria.

La dialéctica sustrato materno-estrato paterno recorre, según Mayr, toda la historia occidental y es reperible en todos los ámbitos de la cultura. Uno y otro, así como el estado de su imbricación, pueden ser analizados en un momento histórico determinado.

El cristianismo no escapa a ella. La concepción materna de Dios se opone ya desde el Génesis a una concepción paterna que acaba por imponerse.

El lenguaje es así redefinido en la pluridimensionalidad de sus jugadas y usos, al tiempo que se reinterpreta ahora no como sistema de signos reflejadores de lo real objetivado por el pensar sino como medium de comunicación y ámbito de mostración de una realidad experienciada últimanente, indirectamente, trópicamente, en palabras poéticas o musicales, simbólicas o metafóricas. El lenguaje encuentra su límite y contacto en el silencio de nuestro tacto con las cosas. Este tacto se pierde en la representación eidética, y sólo es presentable a niveles profundos: musicales, dionisíacos, tonalvoluntativos, implicativos" (Id. p. 40).

La concepción de Dios como comunidad trinitaria —trinidad—, presente en la experiencia religiosa de Jesús y en el Nuevo Testamento, especialmente si se repara en el carácter materno del Espíritu Santo, implica una superación creadora de la posición y del patriarcalismo divino. La teología posterior, influida por la filosofía griega, encamina de nuevo al cristianismo por los caminos patriarcales, tendencia que se exacerva en el protestantismo.

El catolicismo, cuyo énfasis en la caridad, el amor, como virtud fundamental del cristiano, mantiene viva la presencia del Espíritu Santo, vida de la Iglesia, y a ésta como comunidad universal, preserva la concepción maternal de Dios bajo categorías filosófico-teológicas patriarcales.[28]

Por lo menos una cultura matriarcalista persiste, como testigo, en el mundo actual: la cultura vasca.

Al estudio hermenéutico de la cultura vasca, especialmente a través de su lengua, pre-indo-europea, y de sus simbolismos, ha dedicado Mayr, junto con Ortiz Osés, un libro, "El Matriarcalismo Vasco" (1988 b), y otros ensayos.

"Cuando el arquetipo mítico de lo patriarcal-masculino que ha troquelado la cultura occidental, así como unidimensionalmente a un cristianismo patriarcal, se encuentra actualmente en crisis, nuestra re-visión de la más vieja cultura de Europa y de sus simbolismos —la cultura vasca— ofrece una alternativa hoy olvidada respecto a una comprensión humana del propio yo, del mundo y de lo religioso. De

---

28 "Las respuestas de grandes pensadores como Agustín y Tomás abren nuevos interrogantes. Algunos de ellos rezan así: ¿No sería la existencia materno-femenina del ser humano en la comunidad familiar la más adecuada analogía para la peculiaridad del Espíritu Santo en Dios, con miras a la relación, constatable ya en el A.T., si bien interpretada de nuevo desde el monoteísmo ético de Israel, del 'espíritu creador de Dios' con los símbolos primordiales ('matriarcales') materno-femeninos, 'depravados' politeística y panteísticamente, de las religiones de la humanidad? ¿No podría ser entendida la maternidad humana, que tanto en el plano biológico-natural como en el plano, y particularmente en el, psico-social y anímico-espíritual experimenta tan sólo en relación a la paternidad y a la filiación su determinación particularmente histórica, como analogía así mismo del origen intratrinitario del Espíritu Santo del Padre y del Hijo?" (Mayr, 1989, p. 105).

este modo los vascos y su concepción originaria y primigenia de la realidad no nos aparecen como perteneciendo al pasado, sino al futuro del hombre occidental y de la humanidad occidental. Los vascos son el símbolo de una humanidad futura integral. Lo humano no está dado, sino que ha de ser adquirido y, a menudo, incluso en resistencia contra lo inhumano, así como ganado frente a toda dominación y opresión" (Ib. p. 128).

La crisis de la racionalidad moderna abriría así el campo para el retorno de lo reprimido.

Mayr deja la impresión de que la salvación de la humanidad futura está (o por lo menos pasa por) en la asunción de lo reprimido materno.

Si en Bachofen se hallaba una ambivalencia entre lo matriarcal y lo patriarcal, en Mayr parece optarse decididamente por el predominio de lo matriarcal. La axiología matriarcal se impone sobre la patriarcal desvalorizándola.

3.3.- La Realidad como Relación de Elementos

De Amor Ruibal toma Ortiz Osés sobre todo las nociones de **relación** y **relatividad** así como la concepción de la filosofía como hermenéutica.

El discurso ruibaliano es un discurso netamente filosófico.

Haré un breve resumen a partir del texto de Ortiz Osés, (1986) no de toda su filosofía, sino de lo que a mi entender, sirve para ilustrar el pensamiento de este último.

Para Ruibal "el ser no ha de tomarse en línea aristotélica como el último sentido de la realidad, sino como una **noción** prelógica, anterior a todo pensamiento, noción transcendental, en la que el logos se mueve. Esta noción dice precisamente 'objetividad pura' y no es ni unívoca ni analógica, sino 'única' (intuición de la presencia de realidad sin más). El ser de las categorías o ser realizado es, sin embargo, para Amor Ruibal análogo. Esa objetividad pura (o sea, **realidad pura**) se nos impone en **el nexo prelógico de objeto-sujeto en relación**, en el que estamos **a natura y de facto**" (Id. p. 208).

Estamos pues ya de hecho en la relación objeto-sujeto. Esta es la **proto-relación**, cuya estructura es de por sí, objetivo-subjetiva. El conocimiento es, pues, de suyo, desde el principio, una interpretación de la realidad (en cuanto es objetivo-subjetivo), esto es, hermenéutico y, por lo mismo, lenguaje. "La realidad es para nosotros —según nuestro autor— no lo que en sí es (ab-soluta) sino lo que **resulta** de los efectos que ella misma produce en nosotros, y que no son 'imagen' sino 'signo' (imagen significativa: Sinnbild) de las cosas. De este modo aparece el conocimiento de lo real como una suerte de lucha por lograr la más **objetivista subjetivación**, es decir, la más objetiva **interpretación**" (Ib. p. 213).

En este marco se mueven los conceptos de **relación** y **relatividad.**

La realidad es concebida —interpretada— por Ruibal como relación, pero relación de elementos. Según cita de Ortiz, "el Universo no es más que un sistema de seres-en-relación".

Por supuesto, se trata de una relación objetivo-subjetiva. Este hecho "presupone ya la relatividad previa constituyente de dicha relación: 'la relatividad rige el mundo objetivo como rige el subjetivo'. De este modo la realidad omnímoda se interpreta como **relatividad**" (Ib. p. 217).

La relación no es un absoluto, sino relativa a, esto es, relación no en sí sino de otros, de los elementos relacionados. "Entre elementos y relaciones comparece una Relación fundamental: la Relatividad (ontológica). Por ello no puede hablarse de prioridad (absoluta) entre elementos y/o relaciones, sino de correlatividad" (Ib.).

El autor cierra su reflexión sobre Amor Ruibal indicando que su filosofía abre las puertas "a un pensamiento esencialmente **ecléctico y consensual**" (Ib. p. 303.).

3.4.- De la Razón Pura a la Impura Relación: Ortiz Osés

La búsqueda de un pensamiento que integre todo lo aportado por la cultura occidental, en este sentido, más que ecléctico,

implicativo, y en el que se pueda con-sentir, parece el objetivo hacia el que se encamina todo el esfuerzo del mismo Ortiz Osés.[29]

El con-sentimiento es planteado sobre el **Sentido** que pueda dar sentido a todo el saber. Este Sentido se busca en estructuras antropológicas retrotraídas a los inicios mismos de la humanidad, pero no para hacerlas renacer sino para permitir su asunción creativa, generadora del futuro humano.[30]

Ortiz Osés escribe mucho y en formas muy variadas. Unos textos son estrictamente filosóficos, otros antropológicos (sobre la cultura vasca), algunos literarios y finalmente los hay netamente poéticos. Sin embargo, ningún texto pertenece exclusivamente a un género determinado, puesto que todos ellos son un esfuerzo de interpretación, de hermenéutica. Son textos implicativos, o coimplicativos, coherentes con su postura fundamental.

Se trata de un pensamiento en evolución permanente, pero en el que los temas, el método y las opciones de fondo permanecen. En

---

29 "Así pues,mi visión es dialéctica o complicadora de la realidad, búsqueda de nuevas síntesis. Pienso que actualmente hay mucha alcahuetería político-cultural, pero que en nuestra cultura existe una profunda superficialización. La posmodernidad tiene un mensaje interesante: la razón oficial ha reprimido el sentido y los valores. Hay que fundar una cultura no meramente floklorista sino religadora e implicadora. Vivimos una revalorización política de lo racional y se piensa que lo irracional es algo negativo que lleva al fascismo, la violencia o el terrorismo, como si fuera un atributo animal" (Entrevista de Carmen Torres en: 1989 a p. 318).

30 "La metafísica implícita en nuestra filosofía hermenéutica es una **arquefilosofía o filosofía arquetípica**: los conceptos clásicos son suplantados por arquetipos, las ideas por símbolos, la abstracción por la imaginación trascendental y su 'visión interna' o intuitiva (insight, Einsicht, Intuitio), la necesidad lógica por la antropológica y la generalidad o universalidad abstracta por la universalidad concreta. Esta **Arquefilosofía (Archifilosofía)** comienza como una 'arqueología' del Ser y su Sentido profundo escamoteado como inferior, pero ese sentido radical no remite a un origen puro sino a un origen originado o principio principiado. A pesar de ello, cabe y debe distinguirse entre lo arquetípico (imágenes arquetípicas del Inconsciente colectivo o Imaginal: Corbin) y lo típico (imágenes típicas de la Consciencia colectiva o Imaginario social): esta distinción recubre la diferencia hermenéutica entre ontología y lógica, axiología y política, sentido impuro y verdad tersa o puritana" (1989 b, p. 20).

cierto sentido todo ello está presente en cada uno de sus escritos, de tal manera que un texto es en realidad un intertexto.

Quizás, la más completa intertextualidad de Ortiz Osés se encuentra en su obra: "Mitología Cultural y Memorias Antropológicas" (1987). En ella el autor enraíza su pensamiento en la vida vivida —¿Ejemplarmente?—, su propia historio-vida re-memorada. Una memoria que sobrepasa la memoria individual para recuperar las memorias de la estirpe y proyectarse, más allá, a la memoria antropológica.

El pensamiento enraíza, pues, en las vivencias raigales, en la vida humana, en la historia re-memorada y hecha por lo mismo vida presente y proyectada hacia adelante. No es, en su intención, un ejercicio especulativo, nisiquiera especulativo-hermenéutico, sino una hermenéutica, en cuanto implicación total en la realidad personal-humana y, en este sentido, un des-velar lo antropológico para permitir que se exprese por sí mismo y se ex-ponga al conocimiento-interpretación implicado, con todo el cuerpo[31].

Es así como se accede al sentido, de su vida y de su obra, de las vidas y las obras, pues "El sentido, en efecto, no es un brillante efecto de superficie sino efección cromática: afección profunda y aferencia vital. La tesis de este libro es que el **Sentido** dice **Implicación**: el sentido es aquello que nos 'implica' o 'imbrica', cuya 'explicación' se encuentra en nuestro consecuente lenguaje o actitud fundamental (Axiológica)" (1989 b, p. 230).

---

[31] "La hermenéutica debe readmitir en su lenguaje complejo lo que expurgó la vieja guardia racionalista: lo irracional, el sinsentido, el dolor y la muerte, el silencio y el acallamiento, la nada y el vacío.

"Se trata de fundar una razón lingüística o comunicativa capaz de interpretar lo incomunicado y excomunicado (...)

"Un tal lenguaje hermenéutico e intérprete de todo lo humano, divino y demoníaco encuentra su criterio de validez en su propia capacidad de apalabramiento: logos de lo ilógico y sin logos, el lenguaje hermenéutico se hace abogado no sólo de causas a priori perdidas (porque hay 'casos' que no tienen 'causas') sino que intenta articular el mundo asumiendo los factores emotivos, pre o posracionales, ilógicos, casuales, sentimentales" (1987, p. 261).

Partiré de su postura ante la razón. Como él dice, acepta la invitación que le viene de la hermenéutica de lo real "a superar la pura razón en nombre de la impura **relación**" (1987, p. 230).

La pura razón —pura de pureza, de limpieza de contradicciones, de implicaciones...— está anclada en la metafísica occidental, clásica, y ésta, a su vez, en el lenguaje, en un lenguaje históricamente determinado, el lenguaje lingüístico (sic) indoeuropeo que todo lo nombra como "siendo". De aquí que poner el ser como fuente de todo sentido parezca natural y universal. En las lenguas de raíz preindoeuropea, como el vasco, en cambio, la realidad es nombrada como devenir, acontecimiento. Para aquéllas la estructura central es el substantivo, e incluso el verbo es pronunciado desde el sujeto sustantivo, de modo que la acción es portadora sobre todo de substancia, dirigida a algo en voz activa, "captación visual-objetivadora de la realidad desde la atalaya de un Sujeto transcendental cuasi dominador" (1989 b, p. 30).

En éstas, en cambio, es el verbo, conjugado normalmente en voz pasiva, en una actitud auditiva de la realidad, la cual pasa a ser sujeto-y no objeto.

La metafísica del ser, excluyente del no-ser, anclada en el principio de no contradicción vehicula un conocer racional, de un logos incontaminado, que procede por exclusiones en la límpida pureza del orden de los seres que son y no-son.

Así la razón del sujeto prima sobre el mundo que sólo puede ser conocido como racional, universo armónico, coherente, ordenado, lógico, positivo y bueno por tanto. "El Ser griego dice en efecto posición/positividad, definitud/definición, orden/concierto, forma/formosidad" (Id.).

Pero la razón, aunque no lo reconozca, está transida de símbolo, pues el símbolo es el protolenguaje, primera expresión de lo vivido, sobre el que se elabora el lenguaje. La simbología de la razón es la simbología masculina, patriarcal, de las tribus indoeuropeas, portadora de la conquista, de la agricultura tecnológica, de la acción como dominio de los objetos, que sólo pueden ser dominados si son, y en todo lo que son, pues la nada es indominable.

Los objetos, en cuanto seres-substancias, son conocidos como irrelatos, des-implicados, dispuestos para ser sometidos al orden, a la relación subjetiva.

El ser, como sentido indoeuropeo, desplaza al sentido preindoeuropeo, por conquista e imposición, y relega toda su simbología a la oscuridad y el mal, la sinrazón y el caos, en el seno de una implícita axiología racional que valora lo propio y devalúa lo dominado. La razón raciocinante se impone sobre la razón axiológica, desde una axiología racional encubierta y negada. En último término el Ser es una opción axiológica. La claridad, honestidad, —racional—, está transida de hipocresía.

La simbología preindoeuropea es, por su parte, una simbología matriarcal, energética y no substancial, emanante de la vivencia de las Madres en las que se anuda la vida relacional de los hijos. Madre integrada, relata, implicada, en la vida-energía de la realidad o realidad energética, fuente creativa de todo lo viviente, mater-materia, mundo bullente, origen del lenguaje-materno inmediatamente cercano a la vivencia, lenguaje de la vida y no de la mente pura. Lo telúrico, lo irracional, lo pulsional, la naturaleza impura en plenitud, marca el sentido, que, por lo mismo es materno.

Materno es el sentido del arte rupestre, de la religión de las diosas madres, de la recolección y la agricultura no tecnológica, de las lenguas del verbo receptivo-pasivo, etc.

Ortiz Osés ve en la crisis actual de la razón el retorno de lo reprimido, el destronamiento del Ser único por la multiplicación del sentido, un sentido inmanente a la realidad y no transcendente.

Si un dios ha muerto, es el dios patriarcal, ser subsistente, pero su muerte abre la puerta al renacimiento de un Dios matriarcal, o materno, transcendente-inmanente al mundo, incluso en-carnado. El Dios de Jesucristo, y Jesucristo mismo, como solución, fisión, de la antítesis padre-madre.[32]

---

[32] "Jesús, efectivamente no era hijo de José y, en este sentido, carecía de padre. Ello condiciona obviamente una relación más estrecha entre Hijo-Madre, certificada en diferentes pasajes estratégicos de los Evangelios (que la tradición cristiana-católica recoge, y está indirectamente reconocido por la mismísima Dolto). Frente a esta última, por lo tanto, pensamos que no es posible pensar la personalidad de Jesús como típica ejemplificación del héroe patriarcal, aunque tampoco pueda entenderse como fijado en sentido negativo a la madre (y su creatividad vital da testimonio contra esa hipotética fijación negativa a la madre, defendida por Escohotado).

"Mi visión de Jesús de Nazaret es distinta. No es posible considerarlo como el héroe patriarcal que asume su falicismo frente y contra el inframundo matriarcal-femenino al que vence, esclaviza, rapta o apropia, pero tampoco es posible considerarlo como el viejo antihéroe matriarcal que se castra a sí mismo para entrar, cual eunuco infantil, al servicio de la Gran Madre. Jesús de Nazaret no consuma la castración matriarcal, pero tampoco la castración patriarcal, nisiquiera la 'autocastración' de que habla F. Dolto. Jesús de Nazaret asume su **no-castración**, representando así en su talante 'celibatario' la **insumisión de su libertad**; al mismo tiempo, asume la no-castración matriarcal-patriarcal reconvirtiendo la exigida muerte de los padres en el psicoanálisis por la **internalización** de ambos principios respectivamente masculino (**animus**) y femenino (**anima**). Al asumir así no sólo su específico principio masculino propio, sino también su ánima inconsciente o sombra, ha integrado su personalidad y posibilitado su creatividad por la compresencia del principio femenino especifícamente embarazador" (1986, p. 159).

Ve en la postmodernidad el anuncio de una superación novedosa de la orientación histórica de la cultura occidental.

La modernidad se caracteriza por la razón paterna. "El logos es el símbolo del Padre" (1989 a, p. 60).

La contramodernidad tendría como lema: "El logos es el símbolo de la Madre" (Id.).

En ninguno de los dos casos hay mediación.

Las crisis actuales nos han enseñado " a amar las mediaciones cual remediaciones —remedios cual remedos—. La Posmodernidad, en efecto, en lugar de atacar a una razón-Padre (el Estado) en nombre de una razón-Madre (la natura pura y sus emergencias), parece instalarse o intercalarse, incestuosa y perseverante, entre una y otra" (Ib. p. 61).

"El logos es símbolo de **nosotros** mismos" (Ib.).

Aunque su juicio sobre la postmodernidad no es totalmente positivo, pues ve peligros y plantea la necesidad de distinciones críticas, considera que se está dando una preocupación valiosa por el

sentido y una auténtica superación de la modernidad y de la razón occidental[33].

En este sentido pudiera considerarse él mismo como postmoderno.

---

[33] "La razón postmoderna como **Razón coimplicativa** o correlacional; su divisa sería: 'el logos es el símbolo de nosotros mismos', es decir, de nuestro horizontal estado de 'filiación' en el mundo, donde 'filiación' debe connotar al mismo tiempo la figura simbólica del 'hijo' emancipado de Padre y Madre en internalización de ambos en su persona cual totalización de contrarios, así como la figuración de la 'filía' como relación integradora o de 'amistad' (...) La razón posmoderna es, así, una **razón mejúnjica o implicada**, basada, por una parte, en el actual intercomunicacionismo y, por otra, en la recuperación de una filosofía de lo 'cursi', a cuyo frente está la interpretación de la interpretación como comprehensión y del pensamiento como amor" (1986, p.26-27).

"Ahora el sentido es **ctónico**: su **fragmentación** posmoderna no tendría por qué ser interpretada cual pérdida de sentido (o sinsentido), aunque así suela experienciarse en nuestra sociedad secularizada, sino —en los mejores casos— como deconstrucción y reconstrucción de un sentido ahora encarnado, padecido y reapropiado. El 'troceamiento' lo es respecto a un Todo racional impositivo, frente al que busca enraizamiento telúrico y resimbolización arquetípica: la fragmentación es una rectificación del 'mapa' en nombre del 'territorio', así como del propio 'territorio' en nombre de la 'tierra': entonces el fragmento no alude a una metafórica **pars pro toto** sino a un simbólico **totum pro parte**: a la cristalización del flujo energético o mana, tal y como comparecería en la categoría posmoderna de la Verwindung (coimplicidad) remitente a la 'contaminación' o participación mística en que el hombre se encuentra reinstalado gracias al comunieacionismo actual.

"La fragmentación puede pues entenderse negativamente como pérdida del sentido (abstracto), pero positivamente como resensualización (sentido-senso). Hay así un fragmento sin vida o cortado y un fragmento inserto o injerto en la vida: este último remite al **símbolo** como pliegue de sentido o aglutinación de la energía-mana-eros fundacional de la vida (Cf. "El símbolo como metamorfosis de la libido en Jung", 1989 b, p. 14).

"El troceamiento del mundo en múltiples reductos empero coimplicados o coafirmados de acuerdo a la peculiar dialéctica de la Verwindung frente a la Uberwindung, ofrece un panorama de dilusión o flotación ingrávida de los valores. Todo es, así, lenguaje, interpretación, valoración, montaje y perspectiva. Pero, desde una filosofía de la implicación, he aquí que hay montajes, sentidos y sentido. La razón posmoderna es una razón mujúnjica: mas, como ya sabía Empédocles, hay mejunjes y mejunjes, buenas o malas mezclas o, al menos, positivas y negativas" (Id. p. 67).

Como ya se dijo, para Ortiz Osés la razón se supera en la pura relación, puesto que ésta da cuenta de aquélla, y no al revés".

En su concepción de la relación no se aleja substancialmente de Amor Ruibal.

En muchos modos, y en diversos textos-contextos, plantea y replantea, casi obsesivamente, su tema sobre la relación, pero nunca lo aborda directa y ampliamente, para satisfacción del lector, a no ser como exposición del pensamiento de Ruibal.

En la siguiente cita, creo que se puede encontrar, en síntesis apretada, todo lo que se halla disperso en la maraña —no le desagradaría esta palabra— de su obra.

"Pero así entendido, el Ser dice **Relación** —o mejor correlación—. La esencia de dicha Relación o Correlación fundante no puede entitativizarse o sustantivizarse. La esencia de la relación y la correlación son la relatividad y correlatividad respectivamente, lo que supone un carácter fluido, transitivo y medial (coimplicado). La Relación condiciona así la realidad y nuestro conocer, por cuanto constituye intrínsecamente al propio Ser. A partir de este momento conocer es relacionar, y el lenguaje, relato de relaciones. Pues el ser de lo real dice **re-lación, logos-legein (reunión), dialéctica**. La relación es ahora la razón de lo absoluto: la realidad consta ahora no de cosas o sustancias sino primordialmente de **hipóstasis**, individuos o personas, que deben entenderse cual Relación subsitente" (1989 b, p. 77-78).

Hay que tener en cuenta que para él dialéctica no es superación de contrarios sino "coimplicación de los contrarios", razón por la cual prefiere el nombre de dua-léctica. [34]

Ser, relación, sentido, se implican —o coimplican, según probablemente él prefiere— en una tri-léctica o multi-léctica, en la que el ser es pensado "como sentido" y "el sentido como implicación axiológica", según el título del cap. VI de su "Metafísica del Sentido".

---

[34] "Nuestra dialéctica es dualéctica: una dialéctica de la inter-pretación/interpenetración de los contrarios. Dialéctica relacional versus dialéctica racional: Relación versus Razón como explicación del mundo: Explicación como implicación" (1987, p. 232).

"El sentido se define como relación/relato (lenguaje) de una realidad en su direccionalidad y sincronía, es decir en su **urdidumbre** (Id.p. 104). Esta definición la escribe toda en mayúsculas, con lo que da a entender su compromiso con ella.

Ahora bien, así entendido, el sentido no se capta con la razón lógica, sino con la imaginación que se pone antes y como fundamento hermenéutico de toda razón. "Su órgano —esto también en mayúsculas— de captación, por tanto, es la imaginación simbólico-arquetípica como razón 'extática' capaz de intuir o entrever la red o hilado transcendental del ser 'sub specie eonis' (bajo el respecto de su **implicación** onto-axiológica)" (Ib.).

Entre matriarcalismo y patriarcalismo, —mytos y logos, sentido y ser— Ortiz Osés aboga por un fratriarcalismo, el hombre hijo-hermano, y una sociedad como fratría.

Este paso, sin embargo, será imposible sin una recuperación de los valores matriarcales[35], negados y oprimidos, pero no para quedarse en ellos sino para implicarlos en lo patriarcal[36] e implicar

---

[35] "Matriarcalismo: extraño suena a nuestros oídos, tanto como sonara a los de Mefistófeles y Fausto (y aún más extraño, si cabe, el giro simbólico sobre el matriarcalismo vasco). Pero ya dije que el viaje a las Madres es inexcusable: asumir el propio trasfondo matriarcal-femenino tanto a nivel cultural-colectivo como individual-personal es la clave-llave de la creatividad y, por tanto, de la (mísera) felicidad humana (eudaimonía como un estar-a-bien con los propios demonios).

"Pero mientras que el mefistofélico 'viaje al infierno' representa la posibilidad de asumir la ambivalencia creadora, nuestra estulta civilización suele reconvertir el susodicho proceso 'creador' de personalización en un proceso de alienación o enajenación 'procreadora" (1987, p. 245).

[36] "Es absolutamente necesario en este momento histórico, tanto a nivel occidental como a nivel peninsular, el reganar para nuestra atormentada conciencia racionalista de la realidad este ignominado pensamiento representado por nuestro inconsciente colectivo tribal. No se trata, bien lo sabemos, de una involución de nuestra civilización que nos condujera a las cavernas prehistóricas o a la intemperie o a un paraíso perdido y nunca más alcanzable, se trata más bien de asumir consciente, activa y creadoramente, este inconsciente denegado, oprimido y reprimido, o si se prefiere, de lograr un equilibramiento, una síntesis homeostática entre inconsciente tribal y consciencia racional, entre nuestros orígenes matriarcales y nuestra encerrona patriarcal actual, entre la vieja concepción míticomágica de una

ésto en lo maternal, coimplicando el todo, en el hijo que es hermano[37].

En la madre se encuentra la conjunción —"romper(lé) a uno la **madre**, dícese en Méjico por deshacer, desmatriciar, desarticular, descoyuntar o disjuntar (luego **madre** significa **conjunción**) "(1989 a, p. 52)— y en el padre la identificación. En lo fraternal se da la coimplicación del todo antropológico.

Por eso propone "la androginia como modelo antropológico fundamental" (1981, p. 88).

"Vivir es hacer Matria, luchar es hacer Patria, amar es hacer Fratria" (1989 a, p. 48).

---

realidad energética y el mecanismo contemporáneo" (1988 b, p. 21).

[37] "Habría llegado la hora de la 'intersubjetividad': frente aún matriarcalismo naturalista (erótico y thanático) y a un patriarcalismo racionalista (con sus conquistas pero con su profunda esquizofrenia y malestar), se trataría de fundar un fratriarcalismo capaz de internalizar recreadoramente las diferencias (ánima-ánimus) y capaz, por lo tanto, de asumir en nuestro caso la feminidad denegada. Esta internalización de lo matriarcal-patriarcal tanto a nivel individual como colectivo o social significa un acto de afirmación de la autoctonía que encuentra en el viejo mito denegado del andrógino la enarración de su utopía. El principio de la androginia significa preconizar el principio de la dialéctica nietzscheana de la compenetración de los contrarios (...)

"Frente a la castración matriarcal y a la deflación del yo que comporta el querer penetrar en los misterios matriarcales (Edipo lo intenta y pierde sus ojos-razón), y frente a la castración patriarcal y a la inflación del yo que reporta (Ikaro muere por querer elevarse hasta el sol), el fratriarcalismo implica la asunción de la no-castración. Frente a los valores elemental-naturalísticos y los valores trascendental-racionales, frente a los ídolos de oro de la Tribu y al esperpento vacío del Estado, los valores personales —la persona como totalización, internalización y lugar de coimplicación radical—. Frente al eterno retorno del Pasado mítico y al progreso lineal de un abstracto Futuro utópico, la afirmación histérica del Presente: de un presente ausente, agujero, límite, insumisión, quicio desquiciado. A. Orensanz ha denominado esta actitud de insumisión de la intersubjetividad como 'anarcopersonalismo': se trata de la afirmación de la Fratria como engullidora de Patria y Matria". (En Mayr, 1989, p. 156-157).

"**Entre** la **regresión** matriarcal y la **progresión** patriarcal [illegible] una simbólica y recreadora **ingresión fratriarcal** en un presente andrógino, antiheroico y no-victimal" (1986, p. 176).

Si Buber y Levinas desarrollan un pensamiento extra-moderno referido a experiencias-vivencias de comunidades marginales (Buber) o místicas (Levinas), Ortiz Osés intenta algo similar pero en referencia a **estudios** antropológicos y filosóficos, a vivencias históricas en huellas —sólo huellas— en el presente (quizás más que huellas entre los vascos) y a su propia historia-vida, no ciertamente marginal sino dentro de la cultura actual.

¿Se sale de la modernidad?

Su pensamiento, como él mismo repetidamente reconoce, asume las líneas hermenéuticas de la filosofía actual —Gadamer, Heidegger, el postmodernismo— las que no somete a una crítica radical, como hacen en cambio Buber y Levinas, en su intento por integrar —implicar— toda la cultura. Asume además, también sin criticarlos a fondo, los estudios antropológicos más variados, incluyendo algunos tan positivistas como los de Malinowski.[38]

La falta de crítica epistemológica hace pensar que la episteme de fondo no es puesta en cuestión.

Su crítica a la razón no es epistemológica, ni propiamente filosófica, sino antropológica, en el sentido de las ciencias

---

[38] Quien en realidad ha desarrollado, quizás más ampliamente que ningún otro, un estudio, profundo y complejo sobre el fondo matrial de la cultura occidental y la guerra entre el principio materno y el paterno, a través de los mitos y de la historia, ha sido Robert Graves. A él se refiere Ortiz Osés en más de un pasaje citando su libro "Los mitos Griegos", como en el siguiente resumen:

"Graves presenta el origen de nuestra cultura occidental en el **sustrato matriarcal pelasgo-mediterráneo**, que pone en correlación con la cultura **cananea** anterior a las invasiones respectivamente indoeuropeas en Grecia y semitas en Palestina: se trata del trasfondo **cretense**, en cuyo contexto la diosa Eurínome emerge desnuda del Caos y en solitario danza creadoramente sobre las aguas: sólo a partir de este sustrato matriarcal aparecerán posteriormente los dioses como 'reordenadores' de los elementos originarios ('desenredadores') (1986, pags. 184-185).

antropológicas. Desde la antropología científica elabora una antropología filosófica.

En el fondo lo que critica no es la razón sino el patriarcalismo de la misma. Más que una crítica de la razón, hace una crítica de la cultura en nombre de un "revival" del matriarcalismo preindoeuropeo y la consiguiente exaltación de la propia (??) cultura vasca. Rechazo, por tanto, de la linealidad lógico-formal de la razón griega —no por lineal propiamente, sino por indoeuropea— y afirmación de la implicación, esto es, en palabras más sencillas, de la **complejidad**. En esto coincide con E. Morin. Razón compleja, impura dialéctica o multiléctica, en la que la complejidad se mantenga y no sea superada por una nueva simplicidad sintética.

Todo esto puede ser incluso postmodernidad, si se amplía el concepto hasta que quepan en él todos los que no están satisfechos con la modernidad actual. Cabría incluso Habermas a su pesar.

No es extramodernidad.

La asunción de la filosofía de Amor Ruibal —y no parece ir más allá de desarrollarla— con su concepto del mundo como elementos-en-relación, hace ver que se mueve en el ámbito de la episteme del individuo. Por más vueltas que le dé —y le da muchas—, si se mantiene firme este "elementalismo", **la relación está pensada desde el individuo**. Y esto es lo que aquí resulta discriminativo.

La relación es así un concepto, no una representación-huella-para-conocer. Y es además segunda al elemento.

La relación es tematizada, descrita, analizada, manoseada en todo sentido, siempre como relación-de, relación-a, re-lación, pero no se dan verdaderas razones para asumirla, a no ser la antropológica-histórica del matriarcalismo, exaltado —es la palabra— con tintes de valoración positiva, casi —importante este casi— como un mundo de vida paradisíaco perdido.

Es cierto que declara muy enfáticamente no proponer una matria sino una fratria, pero estas declaraciones suenan menos convincentes cuando se lee su obra en la que el matriarcalismo, con sus tintes valorativos, está por todas partes.

Si en Bachofen la cabeza era paterna y el corazón materno, en Ortiz Osés una y otro son maternos.

Un hecho para mí significativo, y que no es exclusivo de Ortiz: matriarcalismo, patriarcalismo, fratriarcalismo, madre, padre, hijo. ¿No hay un cuarto excluido? ¿Donde está la pareja? ¿Y no es la pareja la relación humana real-izada?

Tánto pensar la relación, y la pareja no es pensada. El hijo es pensado desde el individuo-madre y desde el individuo-padre, o, a lo sumo desde los individuos padre y madre, pero no desde la pareja. ¿Y el hijo no es hijo precisamente de-pareja y no de padre ni madre?

Ortiz Osés se refiere frecuentemente a la Biblia de la que hace análisis matriarcalistas y patriarcalistas. No ha reparado en el segundo relato de la creación del hombre, proveniente de una tradición muy anterior al primero, algunas de cuyas palabras aquí subrayo siguiendo la traducción de Alonso Schökel: "Por eso el hombre **abandona padre y madre**, se **junta a su mujer** y se **hacen** una **sola** carne" (Gen 2,24).

La erótica y amor son tratados, y ampliamente, por Ortiz Osés, pero casi como transcendentales, como estructuras metafísicas, del Sentido, no en-la-pareja.

La androginia como superación dialéctica, o dualéctica, de la oposición de los sexos, aparece como un intento de recuperar la unidad, la totalidad. Es cierto que, en cuanto dualéctica, por lo menos conceptualmente, mantiene las diferencias; pero no las distinciones. En el hijo, padre y madre están coimplicados —siguiendo su terminología— y así càda ser humano es hembra-macho o macho-hembra. El hombre debe pues asumir su feminidad y la mujer su masculinidad —animus y anima de Jung— y así pueden ponerse las bases sexuales para una sociedad fraterna. No está mal como terapia; pero no se es hermanos sólo por eso.

Bachofen, Mayr y Ortiz Osés, eluden el análisis socio-histórico y privilegian exclusivamente el árqueo-antropológico. Con ello fijan una continuidad de las estructuras del conocer a lo largo de doce mil años de historia. Habría algo así como dos epistemes básicas, ancladas en la estructura sexual del hombre, una matriarcal y otra patriarcal, que explican toda la historia y que se han mantenido, en lucha, a lo largo de los siglos. La episteme moderna, así, estaría construída sobre una protoepisteme patriarcal indoeuropea.

Mi propuesta de análisis no es arqueo-antropológica, sino histórico-social. Una no excluye a la otra. En todo caso, la episteme moderna sería la historización actual de la protoepisteme patriarcal, como la episteme feudo-aristocrática lo sería en la Edad Media. Habría que hacer no pocos malabarismos para interpretar la relación feudo-aristocrática en el patriarcalismo indoeuropeo sin más, o en el matriarcalismo mediterráneo.

Opto por pensar que la episteme, tal como aquí se considera, si tiene relaciones con lo que he llamado protoepisteme, éstas no son linealmente trazables, como parecen pretender los autores citados. La episteme muestra signos de autonomía, si no absoluta, muy definida, en el caso de aceptar una protoepisteme.

Los rasgos masculinos de la cultura occidental son por otra parte evidentes, por lo menos desde los griegos, y la opresión-represión de lo materno-femenino también, pero identificar logos-razón con padre y relación-conjunción con madre, carece de suficiente sustentación. Que de hecho razón-masculinidad estén asociadas, no implica su identificación. Aceptarlo significaría, aunque sólo fuera relativamente, mantener un machismo que niega racionalidad a la mujer, lo que implica una desvalorización, por más que se exalte lo irracional-telúrico. Algo así como: la mujer no tiene razón, pero sí cosas mucho más valiosas.

Estos autores han destacado algo muy importante , sobre todo para este trabajo, como se verá: la significación del sentido materno, matrial —alguna vez usa también Ortiz Osés esta palabra— más que matriarcal propiamente dicho. Hay sociedades, comunidades o culturas en las que la madre es el centro de la vivencia-praxis, y en ellas los valores y las formas de vida profundas son distintas de aquellas otras en las que el centro es el padre. Ello no determina una episteme, pero sí, a mi entender, un talante psico-social que se coimplica —aceptemos esta palabra— con la episteme.

No significa que las sociedades matriales sean iguales entre sí. Las diferencias entre unas y otras son profundas, por el hecho mismo que los matrialismos son muy distintos unos de otros. No está la distinción en la bio-naturaleza sino precisamente en la socio-historia de cada una. El tiempo no queda detenido en el paleolítico o en el neolítico. La historia nos constituye, también.

9

EL MUNDO DE VIDA POPULAR

Pedro: Si uno no tiene a su papá, uno se cría distinto; se cría como... como un muchacho solo; se cría como... Claro, que mi mamá me sirvió mucho; y mi abuela; me llevaron. Pero el papá es como la pieza fundamental. Es como si una casa dependiera de dos columnas; si te quedas con una, parece que la casa está de medio lao, porque ahí falta el... el hombre, pues.

(...)

— ¿Y cuando aparece este hombre, qué significó para tí aquello, aparte de lo que ya me has contado?

Pedro: Mira; para mí significó... Mira; en esta vida dicen que... en esta vida dicen que no hay milagros. Yo sí creo un poco en esas cosas. Porque éste es un señor que apareció de repente y se fue de repente (...) Me dejó mucho (baja la voz con emoción). Apareció, y lo ví cuando llegó y no lo ví cuando se fue. Y dejó bastante (voz muy baja). Entonces, mira, de dónde apareció no sé, a dónde se fue tampoco porque ahorita ni la cara de él me acuerdo. Sí me acuerdo que era alto, moreno, pero más nada. Y tánto, tan bien, tan noble era aquella persona conmigo, que yo deseaba que ése fuera mi papá.

— Deseaste siempre tener un papá.

Pedro: Ah sí; como ése; mira. ¡Tremendo! Sí... (pausa larga) porque en ese momento en que yo estaba ahí, él me trataba a mí como si yo fuera un hijo de él; a mí no me faltaba nada cuando él estaba.

(Pedro. De su historia de vida)

El Mundo de Vida Popular

1.- Desde la Vida Misma

¿Se anuncia la inevitabilidad y necesidad de otra episteme? ¿Hay mundos de vida distintos del moderno en los que ésta se insinúa? ¿O quizás en mundos de vida marginados y reprimidos por el triunfo de la modernidad, pero no eliminados, otras epistemes tienen una existencia real, aunque desconocida e ignorada, o más bien relegada al mundo inhumano de la barbarie, por todo el sistema-mundo moderno?

Voy a desarrollar aquí lo que la experiencia vivida me ha llevado a comprender y creo que a compartir, de modo tal que ya no me resulta posible prescindir de ello en ningún campo.

¿Cuál es el mundo de vida popular? ¿Cuál es su vivido? ¿Cuál su praxis-vida?

Comienzo por una descripción fenomenológica e, interpretación, de la familia en el ámbito popular.[1]

Esta descripción es resultado de doce años de vida en, y participación con, una comunidad marginal de un barrio caraqueño. La vivencia cotidiana de la multifacética vida de un barrio, el haberme visto involucrado en sus conflictos y fiestas, sus luchas por la supervivencia y la justicia, su pensar y su sentir, me ha planteado a lo largo de todo este tiempo una pregunta insistente sobre el sentido presente en todo el tejido de su mundo de vida, las claves hermenéuticas de su realidad.

Todos los caminos emprendidos me condujeron a una misma Roma, todos los hilos a un mismo nudo: la familia. Y, ya en ella, a un único centro: la madre.

Sin conocer nada todavía de Bachofen, Mayr u Ortiz Osés, aunque sí de Malinowski, M. Mead, R. Benedict y Fromm, pero sin haberlos tenido presentes en un principio pues no esperaba lo que encontré, por lo menos en la forma en que ahora lo veo, me hallo coincidiendo con ellos en unas cosas y discrepando en otras.

---

[1] Falta hacer una "arqueología " de la familia venezolana, al estilo de Foucault.

Guiado por la investigación sobre "historias de vida", especialmente iluminado por O. Lewis y F. Ferrarotti, he reunido más de tres mil cuartillas con la trascripción de cincuenta biografías de hombres, mujeres, hijos, madres y padres, de mi mismo barrio. Dispongo además, para su estudio, de otras treinta y dos, reunidas en otros ambientes populares por profesionales amigos.

Añado a esto el análisis ya elaborado de un millar largo de pequeñas autobiografías escritas (de una a ocho páginas) recogidas en mi actividad de psicólogo para estudios de personalidad, pertenecientes en gran parte a candidatos y candidatas al seminario y a la vida religiosa.

Todo este material espera aún la oportunidad de que su estudio sea completado, para la oportuna publicación.

Añádanse a ello las innumerables confidencias recibidas, los múltiples procesos personales y grupales vividos desde dentro, las numerosas conferencias dictadas y discusiones sobre el tema. Todo esto adquiere significado en cuanto se integra a la experiencia de vida cotidiana en la vida de una familia popular y en la convivencia con toda la comunidad del barrio.

Cualquiera fuese la experiencia de vida que registrara[2], el registro me conducía siempre a un punto que al principio no sospechaba: la familia[3]. Había empezado mi investigación preocupado

---

[2] Ver sobre registro: pág.: 13

[3] Un estudio de Silverio González y Mauricio Phelan (1992) es significativo al respecto. No andaban sus autores buscando nada que tuviera que ver directamente con la familia sino más bien "la compatibilidad de la ética venezolana del trabajo con el sistema económico capitalista dominante" (p.10). Del estudio resulta que el venezolano no es un flojo redomado como cierta mentalidad ampliamente extendida nos viene predicando desde la noche de los tiempos. Al contrario, al venezolano le gusta el trabajo y no rehuye el esfuerzo, pero éstos, para él, han de tener un sentido, algo por lo que valga la pena esforzarse. Este sentido no está en el lucro ni en el enriquecimiento individual sino en la familia y en las condiciones que permiten una vida satisfactoria a la familia; entre éstas destaca la vivienda. Los autores confiesan que "a pesar de que las preguntas estaban formuladas con la intención de que el respondiente se centrara en las aspiraciones **individuales**, pudo observarse además la fuerte aparición de una **dirección familiar**" (p. 19). La familia aparece aunque no se la busque.

por aclarar la afectividad de los vínculos. Por supuesto que la familia tenía que ver con ello, en el origen, en la formación de las personas, de... pero no sospechaba su presencia **actual** en toda la vida. Era la actualidad de su presencia en todo lo sorprendente. Más sorprendente para mí, formado en un mundo en el que la familia ocupa un sector de la vida, pero no interfiere de manera directa y actual en los demás sectores.

La familia se me presentó así como el espacio privilegiado e inevitable de revelación del sentido latente en el mundo-de-vida popular.

La Familia Popular Venezolana

Matricentrismo

Si nos atenemos solamente a la estructura formal, los modelos de familia en los ambientes populares son muy variados: matrimonio civil, civil y eclesiástico, concubinato, madre e hijos, padre e hijos...

Si más allá de lo formal se busca en cambio —aunque no se lo busque, úno da con él— el modelo estructural, real y funcionante, se hallará **uno**, si no exclusivo, por lo menos preponderante: **madre e hijos**. Las excepciones, y las hay, son tan pocas que permiten hablar de un modelo único como forma cultural de la familia popular.[4]

La familia es la Roma a la que conducen todos los caminos venezolanos. La familia es un valor no capitalista como no son capitalistas los otros valores que destaca el estudio citado: el beneficio colectivo, los bienes dedicados al disfrute, y no a su acumulación y reproducción, y el uso de los mismos para la ayuda a los demás y el compartir con ellos el goce.

Si el capitalismo y el espíritu capitalista es uno de los componentes esenciales de la modernidad, el venezolano no parece muy modèrno que digamos en las raíces mismas de su espíritu.

[4] La familia andina parece obedecer a otro modelo. La diferencia está en que en los estados andinos predomina la familia constituida por una pareja (padre y madre) y los hijos.

La familia popular venezolana, pues, si dejamos de lado las distintas formas jurídicas o sociales que puede asumir, aparece constituida en su estructura central, original y originante, por la vivencia convivida, la convivencia, de una madre y sus hijos. No hay

---

No es idéntica la situación en los tres estados. En el estado Trujillo hay más familias matricentradas que en Mérida y Táchira. Por otra parte, es diferente la incidencia de este modelo en las ciudades y su presencia en los campos.

Sin embargo, pienso que la peculiaridad de la familia andina popular, con respecto a la de otras regiones, es más formal que estructural. Esto no quiere decir que lo formal carezca de importancia y no introduzca características significativas. La presencia del padre en la familia, que viene a ser el rasgo distintivo andino, además de darle otra "forma", acentúa en ella la acción masculina como dominio y ofrece a los hijos un modelo de identificación. El modelo, sin embargo, no es sustancialmente distinto del que ofrece, a distancia, el padre ausente o el padre sustituto en la familia formalmente matricentrada.

Es claro, no obstante, que el modelo andino abre mayores posibilidades para la constitución de una pareja más allá de lo formal y para un tipo de relación padre-hijos más "sana". De hecho, se dan familias de este tipo en mayor abundancia que en otras regiones.

De todos modos me parece probable la hipótesis de que, fuera de lo formal, el centro familiar está focalizado en la madre y los hijos.

Los datos que poseo no son suficientes para sostener con seguridad esta hipótesis.

La familia andina necesita un estudio que todavía no se ha hecho.

Redactada ya esta nota, tomo conocimiento de la tesis doctoral de Samuel Hurtado (1991). En ella precisamente, el autor estudia cinco familias, dos que llama "de tradición familiar general caraqueña", dos "de tradición andina" y una "de tradición española". Hurtado no encuentra diferencias fundamentales en ninguno de los aspectos que estudia entre las tradiciones regionales venezolans. Sólo diferencias de forma y de acentuación. Todas las familias venezolanas, son, según su terminología, matrilineales, término que corresponde al de "matricentradas" aquí usado. Las diferencias fundamentales, existen, en cambio, entre las tradiciones venezolana y española.

Es muy interesante comprobar que Hurtado, partiendo de posiciones teóricas y metodológicas muy distintas a las mías, y sin que nos hayamos comunicado en ningún momento, coincide casi plenamente conmigo, hasta en el detalle muchas veces, en su descripción de la familia venezolana. Si mis resultados resumidos en un solo capítulo, se reducen al mundo popular, los suyos, ampliamente expuestos a lo largo de toda una tesis, se extienden también a los otros sectores sociales, cosa que para mí es todavía una hipótesis de trabajo.

realmente padre en ella, aún en el caso de que esté físicamente presente. Su ausencia consiste en que no ejerce ninguna función familiar, esto es, del centro-familia, en ella.

Pienso, como hipótesis altamente probable, que este modelo excede del ámbito popular al de las otras clases, si bien entre éstas las formas que lo encubren son distintas y más complejas.[5] En el pueblo el modelo cultural en la mayoría de los casos no está encubierto de ninguna manera.

Este modelo no es exclusivo de Venezuela. Se extiende por todo el Caribe, incluso anglosajón[6] y tiene orígenes históricos, culturales y étnicos.

El modelo familiar-cultural popular venezolano es, pues, el de una familia **matricentrada**, o matrifocal, o matricéntrica. De todos estos, prefiero el término matricentrada.

Las distintas denominaciones tienen su justificación desde la perspectiva y la disciplina desde la que cada autor aborda el tema de la familia. Asumo el término "matricentrada" porque me interesa destacar que la madre es el punto de confluencia y de producción de los vínculos, matriz generadora de la estructura familiar y lugar humano del sentido. El significado que le doy no se adscribe, por lo menos en forma estricta y exclusivamente, a ninguna orientación teórica establecida, sino que sufre una caracterización particular según se deduce de todo el texto y contexto de mi exposición. Las distintas

---

[5] "Creemos que los datos sustentan la idea de que la atipicidad como estructura familiar, está generalizada a todos los estratos sociales y algunas de sus características (rol femenino, relaciones afectivas, relaciones de autoridad) están arraigadas en la interacción familiar predominante en la población venezolana, de la cual nuestra muestra, si bien no es representativa, sí es un reflejo" (Montero M. 1979, p. 264-65).

"Por otra parte, y como lo demuestran los diversos tipos de datos presentados, más de la mitad de las familias venezolanas en general, y más del 70% de ellas, en áreas urbanas, son familias atípicas, matricentradas" (Id. p. 251).

[6] Véanse, como ejemplos, el libro de Edith Clarke, "My Mother who Fathered Me" (1975) en el que describe situaciones muy parecidas en Jamaica, y "La Vida" de Oscar Lewis (1983) cuyo relato sobre la familia del barrio la Esmeralda, en San Juan de Puerto Rico, con pocas variantes, pudiera atribuirse a cualquier barrio caraqueño.

orientaciones teóricas, o algunos de sus componentes, entran en el trabajo como instrumentos y como tales son utilizados y transformados. No constituyen en ningún caso guías constrictivos para la investigación.

Cuando digo que es un modelo **cultural**, entiendo que se funda, origina y sostiene sobre una praxis vital, histórica ciertamente, que transciende más allá de estructuras sociales y económicas de corto o mediano alcance, a un "modo de habérselas el hombre con la realidad", que es el concepto de la cultura para Ortiz Osés (en Mayor, 1989, p.147; 1989 c).

En cuanto cultural, un modelo familiar se estructura y fija una vez que, sobre la praxis-vida de un grupo humano, se ha constituido una simbólica común, una "habitud" a la realidad y una episteme. No implica ello que el modelo de familia sea posterior a este proceso pues se elabora en su mismo seno y, lo mismo que otras "instituciones", es sujeto, a la vez agente y paciente, del mismo.

La persistencia de un modelo familiar implica por lo mismo la persistencia de una cultura, en su núcleo matricial energético por lo menos, de modo que no cambia sin el cambio de ésta, y viceversa.

Familia matricentrada no significa de ninguna manera familia matriarcal. El matriarcado lleva, en la misma etimología de la palabra, el poder de dominio como contenido definitorio. Si bien el poder de la madre es una realidad presente en la familia matricentrada, no la define. En todo caso no es un poder de gobierno femenino sobre la comunidad.

Bajo un patriarcado formalmente fuerte, y realmente débil, funciona un **matriado** (sic) totalizador de puertas adentro.

La familia pues, en este modelo, está constituida por una **mujer-madre con sus hijos.**

2.2.- La Madre

La madeja de relaciones que se implican en este modelo es muy compleja. En los párrafos siguientes voy desenrendándola, poniendo en ella un orden que la haga comprensible para quienes no la viven y para quienes, viviéndola, no se la representan, dejando siempre en claro que todo orden será sobreimpuesto y, por lo mismo,

sólo aceptable en cuanto intento de acceso a la realidad en un lenguaje que no es el suyo propio, pues su propio lenguaje no tiene aún carta de ciudadanía en la lengua lógico-occidental del discurso académico.

La historia ha hecho de la madre popular una mujer-sin-hombre o una mujer-sin-pareja. En esas condiciones llega a nuestros días.[7]

---

[7] ¿Cómo es esa historia? No tengo conocimiento de que se haya hecho en forma sistemática. Pueden encontrarse en distintas obras publicadas numerosos datos dispersos que permiten sostener la hipótesis de una continuidad en el tiempo, por lo menos desde la conquista, de este modelo familiar.

El proceso laborioso, largo y complejo, de constitución en América Latina del modelo occidental, matrimonial, de la familia ha sido estudiado ampliamente a través del derecho por Daisy Rípodas Ardanaz: "El Matrimonio en Indias, realidad social y regulación jurídica" (1977).

La Obra se centra sobre todo en el Perú. Muestra cómo, cosa por otro lado sabida, los orígenes están caracterizados por una "poliginia desenfrenada". Semejante dato puede encontrarse en cualquier libro de historia americana y venezolana. La poliginia originaria, opino, producía numerosos núcleos familiares constituidos por una madre y sus hijos. Podría decirse que el primer modelo de familia, entre nosotros, fue el matricentrado, como efecto de la conquista, sin prescindir por ello de las posibles influencias ejercidas por los modelos, muy variados, de familias indígenas.

El derecho evoluciona hacia la constitución del matrimonio y en ello tiene influencia preponderante la Iglesia. El proceso tiene éxito en casi toda América. Por algún motivo, en Venezuela (y otras zonas del Caribe) no se dio el mismo resultado.

Esteva Fabregat en "El Mestizaje en Iberoamérica" (1987), abarca con una amplia y sólida documentación toda América. Al estudiar el mestizaje, indirectamente, da buenas pistas para explicarnos el modelo familiar. Por ejemplo, en la p. 114. dice: "... con independencia de preferencias estéticas, los españoles perseguían el enriquecimiento, y mientras éste llegaba, necesitaban de una cierta movilidad que no constituyera obligaciones familiares formales (...) En cierto modo la mujer española era costosa y exigía seguridad. Las otras estirpes raciales eran menos exigentes y se acomodaban mejor a las estrategias personales de los españoles que no habían triunfado o que simplemente permanecían inquietos y necesitaban de unos márgenes de maniobra personal que no les era posible mantener en el contexto del matrimonio con españolas". "Esta era la situación, no ya dominante sino prácticamente única, en las zonas de frontera". Hay que tener en cuenta que en Venezuela la frontera se prolonga hasta el siglo XVIII en la mayor parte del país y no está limitada o fijada a lugares específicos .

Un clásico de nuestra historigrafía, Carlos Siso, en su obra "La Formación del Pueblo Venezolano" (1986), trata repetidamente el tema de la poliginia, la bastardía, etc. (Véase sobre todo ps, 167-80 del vol. I) pero como excepciones o "anormalidades" en referencia a la familia matrimonial. Parece que el modelo matricentrado no ha sido visto en su especificidad y en su verdadera dimensión. Algo semejante sucede con la gran mayoría de nuestros historiadores.

Para fenómenos similares en Brasil pueden encontrarse numerosos datos dispersos en Gilberto Freire, "Casa-Grande y Senzala" (1977). Véase la crítica que hace Darcy Ribeiro en el prólogo.

En la obra de Beatriz Manrique, "Un Cambio a partir del Niño" (S.f. ps. 149-73) puede hallarse una síntesis, con datos estadísticos, de la información asequible sobre la familia venezolana con tratamiento específico, aunque breve, del modelo matricentrado.

María Teresa R. de Leonardi enfoca la "Evolución Psicosocial de la Familia Venezolana" (en: "Venezuela, Biografía Inacabada" p.173 ss), tomando la familia casi en sentido unívoco y sólo con algunas referencias al concubinato. No hay un estudio de la familia matricentrada, no obstante el foco del trabajo esté en el desarrollo de la mujer.

Ha sido José Luis Vethencourt quien ha tratado, lastimosamente en forma muy breve, quizás por primero, directamente el tema. Me referiré a él en otro punto.

Véase sobre la familia en América: André Burguiére, et alt. "Historia de la Familia" V.2. (1988). Además: Aznar Gil, "La Introducción del Matrimonio Cristiano en Indias: Aportación Canónica (sigloXVI) "(1985).

Sobre el concubinato en Venezuela es útil por los datos deducidos de una encuesta, la obra de Alfonso Gutiérrez (1987): "El Concubinato y la Estabilidad Familiar en Venezuela".

Leída desde este ángulo, la Visita Pastoral del Obispo Martí, aunque los datos están dispersos, ofrece un panorama sobre la familia venezolana en el siglo XVIII muy similar al actual sobre todo si se tiene en cuenta que él se refiere sólo a los casos de los que tiene conocimiento y en los que le toca intervenir. Véase un ejemplo que pudiera haberse sacado de cualquiera de nuestros actuales barrios: "Joseph Ignacio Infante, casado con Ursula Bárbara de Nieves, vive mal con María de la O, india soltera, la cual tiene hijos de diferentes padres" (1988, p. 27).

Ermila Troconis dibuja un panorama sintético de la situación en su última obra, "Indias, Esclavas, Mantuanas y Primeras Damas" (1990, ps. 84 ss.).

La Dra. Mercedes Pulido está reuniendo toda la investigación sobre la familia venezolana, publicada y no publicada. Calcula en más de 50.000 los estudios. "Garantizo número; no calidad" (información recogida de viva voz, en una reunión de trabajo).

La pareja como institución real, no ha sido producida en nuestra cultura. Esta afirmación es falsa sin duda, si se toma en sentido absoluto, pero corresponde a los hechos si se considera el predominio de la familia matricentrada.

La pareja, en términos de mínima exigencia, implica la convivencia continuada por un tiempo lo suficientemente largo como para que tanto el hombre como la mujer intervengan, compartiendo funciones y responsabilidades, en la crianza de los hijos comunes a

---

En un encuentro realizado en la UCAB en 1989 bajo el título: "La Evangelización durante la Colonia", Juan Almecija presentó una interesante ponencia sobre "El Matrimonio de los Esclavos Negros Venezolanos, Base de la Estructura Familiar Esclava". La ponencia concluye que "Históricamente no se puede responsabilizar a la esclavitud por la atipicidad y desorganización de la familia venezolana actual". Y lo prueba, sin duda, en base a documentos y datos estadísticos.

Ciertamente la esclavitud no es más responsable —no me gusta el adjetivo— que cualquier otro factor histórico en el tema que estoy tratando. La argumentación de Almécija resulta convincente.

Sin embargo, la familia matricentrada es ampliamente independiente de la forma matrimonial, concubinaria u otra que pueda aparecer en censos y encuestas. Casos, como el arriba citado reseñado por el obispo Martí (y son abundantísimos en su relación), implican un poco de todo. De atenerse a los libros eclesiásticos o a los censos, es probable que lo que se encuentre sea el matrimonio del tal Infante. Ese dato no nos diría nada de la otra realidad. Quizás sean más significativos para la comprensión de una realidad histórica los hechos de la vida cotidiana. Una buena parte de los historiadores actuales anda por esta senda.

Sobre la familia negra venezolana creo indispensable el libro de Pollak-Eltz (1976) dedicado al tema. En 1988 la misma autora publica un ensayo en el "Suplemento Cultural" de "Ultimas Noticias" en el que reafirma, doce años después, sus puntos de vista.

Sin duda este problema "debe verse en su totalidad" como señala Maritza Montero (1979, p. 154) y a lo largo de toda su evolución histórica hasta nuestros días. La autora últimamente citada sintetiza ampliamente los principales estudios disponibles al respecto especialmente en el cap. III (ps. 124 ss), con abundancia de datos actuales. Este trabajo es de indispensable consulta para quien desee situar la familia matricentrada en el contexto global de la realidad total venezolana y latinoamericana. En esta misma obra puede hallarse un completo resumen de lo que aporta al tema la investigación histórica hasta nuestros días. La bibliografía es abundantemente citada.

ambos. La pareja además cumple con la finalidad de satisfacer las necesidades básicas, económicas, sociales, afectivas, etc. de uno y otro miembro. Estos miembros pueden cambiar a lo largo del tiempo una o varias veces; no será eso probablemente lo ideal, pero para que exista la pareja como institución cultural, es suficiente que el hombre y la mujer se autoperciban como orientados a vivir en común y pongan en esa forma de vida lo esencial de su realización como seres humanos.

En los hechos, las necesidades básicas de la mujer, cuya satisfacción ordinariamente se espera estén en la pareja, no tienen solución de satisfacción por esa vía.

¿Hacia dónde orientar esa satisfacción frustrada? Hacia el hijo. Sólo en él hallarán cumplimiento las necesidades de seguridad, de afecto sólido y prolongado, económicas, de protección, de reconocimiento y aceptación, de dignidad y consideración, de comunicación e intercambio.

La trama de la existencia, anterior a ella, le tiene ya asignada una función determinante a la mujer, la de mujer-madre, términos indisolubles cuya unión es en realidad innecesaria y redundante, sinónimos que se repiten, binomio aparente, monomio real.

La mujer y **su** hijo se integran en una unidad de destino y, por lo mismo, de sentido. La mujer realiza su sentido, se realiza y se sentidiza, en la relación mujer-hijo, en lo que me permito llamar la **madredad** que define a la mujer.

La relación vinculante con el hijo es ese vínculo inevitable, impuesto por la misma existencia de ambos, único capaz de sustituir a ese otro que de por sí es evitable, y además imposible, con un hombre, extraño e igual, vínculo no impuesto sino dependiente de una decisión mutua que en los hechos no se puede dar.

Por eso la **madredad** es el **vivir** de la mujer, su sentido radical y total, su esencia existente, dicho en términos abstractos, que de todos modos poco sirven para nombrar lo que sólo se puede vivir.

Mujer se vive como vivir-madre.

En nuestra cultura no acontece la mujer, acontece la madre. Dicho en términos de ser, para usar el lenguaje occidental: no hay mujer; hay sólo madre. La feminidad, pertenecer al sexo femenino, existe, sucede, como vivirse-cuerpo-materno. Estoy hablando de la entraña del vivir, no de las conductas particulares que pueden encubrir

esa entraña y confundir al que sólo observa la positividad manifiesta a la visión inmediata.

El vínculo con el hijo —varón o hembra, pero sobre todo el varón— adquiere así, por la fuerza de la vida, sutiles rasgos incestuosos, en lo psicológico-vivencial, no en lo genital-sexual, que puede darse sólo como excepción patológica. Por incestuoso puede este vínculo ocupar el espacio de la relación mujer-hombre estable y profunda.

A preservarlo, reforzarlo, mantenerlo, a prolongarlo incambiado en el tiempo, para toda la vida, encamina su función materna la mujer, de mil maneras, sutiles unas, más explícitas otras. La madre forma al hijo para que sea siempre **su-hijo**.

El hijo se constituirá, en este vínculo matricentrado, de una manera si es varón, de otra si es hembra. La madre misma produce las diferencias.

2.3.- El Hijo Varón

El niño que nace y se desarrolla en el seno de una pareja establece una vinculación variada con el mundo familiar: con la madre, con el padre, con la pareja misma como unidad, con los hermanos. Múltiples modelos, variadas experiencias, diferencias y semejanzas, abren un amplio abanico a la indeterminación, un espacio para la libertad y la elección vinculante.

Los múltiples vínculos, cada uno con su especificidad, se compensan y limitan, se distribuyen las necesidades, matizan las satisfaciones, diversifican los afectos. Cada uno ocupa su espacio, domina su parcela, se cuela en los intersticios del otro pero sin perder su especificidad.

El niño crece en la trama de unos hilos variados y elásticos. Su elasticidad aumenta con la vida. De una rigidez necesaria al principio —el hilo materno sobre todo— progresivamente se van haciendo más tenues, menos necesitados y necesitantes, perdiendo o atenuando unas cualidades y adquiriendo otras hasta ese momento crítico en que el niño pasa a ser adulto. En ese momento el sujeto deja de ser hijo —o asume otra forma cualitativamente distinta de serlo—

y comienza a ser hombre, no amarrado por vínculos determinantes impuestos por la naturaleza-cultura de la familia original, sino abierto a la vinculación libre —relativamente, es cierto— cuyas riendas, por lo menos en parte significativa, están en sus manos.

Su apertura a la vinculación no está cerrada. Su capacidad de relación afectiva no está ocupada, no está satisfecha ni llena hasta el borde. Hay espacio para nuevos vínculos: el de la pareja, el de la paternidad,...

He descrito un proceso en buena parte ideal. En concreto cada caso es distinto. En cada sujeto se actualiza en proporción particular y con distintas cualidades. De todos modos difiere fundamentalmente del proceso que se da cuando, en nuestro caso, la mujer-madre es el centro de la familia.

En la familia matricentrada, el niño vive, experimenta y aprende, una vinculación también matricéntrica. Los hilos de la trama están en manos de la madre la cual controla firmemente su propio extremo. La rigidez del vínculo se la da la necesidad. Ese y no otro es el vínculo necesitado por la madre. Ella por eso mismo lo hace necesitante.

Esta acción le da una rigidez particular que la acción misma alimenta y reproduce y que se refuerza por la falta de competencia.

El hombre, el varón, está destinado-a-la-madre. Esta afirmación ha de ser tomado en sentido totalmente fuerte. La madre necesita al hijo como única posibilidad de realización en su humanidad. Está indisolublemente vinculada a él y, en consecuencia, lo vincula indisolublemente a sí.

Este vínculo evoluciona, es cierto, adquiere elasticidad y diversificación en sus zonas periféricas, en la cubierta exterior, pero su corazón, los hilos metálicos del cable, permanece sin cambios sustanciales. Cuando pase a adulto, el sujeto seguirá siendo hijo, inserto en una filiación, en una hijidad, cualitativamente idéntica en lo substancial a su filiación infantil.

El varón de nuestro pueblo nunca se vivencia como hombre, siempre como hijo. Esta es su identidad.

Vínculo filial permanente por tanto. No lo romperá ni la muerte de la madre. Unica vía de vinculación estable y profunda.

Esta hijidad sin cambios define la identidad del varón. No acaece el hombre, acaece el hijo. No hay hombres; hay sólo hijos.

El vínculo materno reina cualitativamente solitario en la vida del varón, soledad erigida sobre un amplio vacío, sostenida en múltiples ausencias, árbol único en el desierto de las vinculaciones permanentes imposibles.

Imposible relación con una pareja inexistente, vacío inevitable de vinculación paterna, dos carencias definitivas e irreemplazables, apenas atenuadas por el apareamiento transitorio y conflictivo vivido como accidente ocasional por un niño espectador, y —cuando se da— por la relación más o menos profunda con un padre sustituto.

Esta es la experiencia vinculante que la socialización primaria le ha ofrecido, los modelos de relación afectiva e interpersonal vividos y aprendidos.

Las necesidades afectivas del varón están canalizadas hacia una única vía de satisfacción plena e indefectible: la madre. Toda otra satisfación será por lo mismo transitoria y, en el fondo, superficial. En todo caso, prescindible.

Su relación con la mujer —otra que su madre— será por lo mismo inestable y marcada en gran parte por el componente genital, único que la madre no satisface. Su necesidad de afecto, en el plano más profundo, está satisfecha, el vínculo afectivo está soldado a la fuente.

Lo mismo hay que decir de la paternidad. El hijo no significa para el varón nada parecido a lo que significa para la mujer. Puede ser una prueba de su masculinidad, y poco más. Cuando la compañera le dé un hijo, ella pasará inmediatamente a ser "la madre de mis hijos". Siempre madre. Los hijos son fundamentalmente hijos-de-madre. La mujer por su parte los quiere así, de-ella.

Y lo dice.[8]

---

[8] El lenguaje. Falta un estudio hermenéutico, a fondo, del lenguaje popular, en busca de la simbólica originante. Sobre el lenguaje como expresión cotidiana de la vinculación materna en los sectores populares he publicado un ensayo (1987 a), intento inicial de aproximación.

El matricentrismo de la familia está no sólo en las expresiones explícitas de las palabras sino sobre todo, quizás, en las mismas estructuras significativas.

Si acaso —muy poco— la paternidad se reduce a algunos aportes económicos, una bendición, un saludo, una caricia, una comunicación más o menos amistosa.

La ausencia de un hombre permanente en el hogar matricentrado, la falta de experiencia de pareja, la pobre vivencia de filiación paterna, y la relación peculiar que se anuda entre madre e hijo, forman a su vez una red de relaciones en la que la identificación sexual del varón adquiere peculiaridades particulares.[9]

La identificación sexual puede verse desde muchos ángulos según la orientación teórica de las distintas escuelas de psicología. Sea que se tome la identificación en términos de psicoanálisis, sea que se enfoque con los presupuestos de las teorías del aprendizaje social, en todo caso, el varón crecido en la trama de una familia así, debería propender a conductas homosexuales de algún tipo. Los hechos

---

Véase, por ejemplo, el dicho frecuente: "madre no hay más que una, padre puede ser cualquiera". Las madres, incluso se lo dicen a los hijos. Y los hombres lo aceptan sin discusión. Una señora de clase media alta que decide divorciarse después de ventisiete años de matrimonio, me decía: "el esposo es un extraño; los hijos son de mi sangre, son mi familia". La reacción del esposo no le afectaba emocionalmente. Le preocupaba la de los hijos. No le importaba que el esposo quedara sin casa donde vivir y tuviera que estar con un amigo. Ella quería conservar la casa, aunque fuera grande y hubiera de quedar prácticamente vacía, pues que "siempre será un rincón donde volver los hijos".

Otra, popular, me decía: "mi familia son mis hijos; luego mi esposo y mis padres".

"Si a ver vamos, el padre no es necesario", es otra expresión que he escuchado.

Pueden multiplicarse.

Victor Córdova contaba de un obrero con cincuenta años de matrimonio con una mujer a la que al principio no amaba. Cuando le pregunta: "¿Y ahora?", él responde: "No, no, ella es mi madre".

[9] "En efecto, si vemos que los modelos estables en el hogar atípico suelen ser la madre y la abuela, a veces tías, y que el individuo está luchando por aferrarse a una masculinidad que sólo encuentra fuera del hogar, tal idea (rechazo compulsivo a la feminidad) encuentra apoyo lógico. A ello se podría atribuir, en parte, el patrón de conducta donjuanesco que estaría expresando la necesidad de probar la masculinidad y demostrar la ausencia de homosexualidad" (Montero M., 1979 p. 189).

inducen a pensar que en los ambientes populares la homosexualidad no es más frecuente que en otros ambientes, dentro o fuera del país.[10]

¿Fallan las teorías? Es posible. Mi hipótesis va por otro camino, siempre teniendo en consideración que no es realista adscribirse a ninguna teoría de manera rígida.

La presencia predominante del modelo materno en el proceso de identificación sexual del varón induce a suponer un peso importante de los componentes femeninos en tal proceso. ¿Cómo se neutralizan o contrabalancean? Varios mecanismos intervienen aquí.

En primer lugar —primero en orden de explicación, no de jerarquía— la presencia de numerosos hermanos de ambos sexos. Esta presencia permite una diferenciación sexual por comparación dado que además la madre misma establece distintas relaciones según el sexo y distintas pautas de enseñanza-aprendizaje.

En segundo lugar la presencia probable, ya sea en el hogar o en el entorno cercano, de figuras masculinas que funcionan como padres sustitutos.

En tercer lugar, el machismo como mecanismo social y cultural de control.

¿En qué consiste, concretamente, la sexualidad del varón, su pertenencia al sexo masculino?

Si la identificación sexual de la mujer es clara y sin esguinces, como he señalado, la del varón se nos presenta más confusa. La hijidad no identifica de un sexo determinado; pertenece a ambos sexos. Si la mujer posee una hijidad abierta a la madredad, el hijo no está abierto a la paternidad; está destinado a la madre, esto es, a la hijidad

---

[10] Véase una exposición clara de las principales teorías al respecto en la obra citada de Maritza Montero (ps. 70-77; sobre los efectos de la ausencia de padre: ps. 185-195).

Como la misma autora señala, estas teorías hay que tomarlas con visión crítica pues han sido elaboradas desde otras culturas y en campos de investigación distintos del nuestro.

De todos modos la "ausencia de padre" en un medio para el cual siempre constituye una excepción, más o menos frecuente, es en sí mismo un hecho cualitativamente distinto de la"ausencia de padre" en un medio para el cual viene a ser la regla general.

permanente. La padredad, por tanto, no lo identifica con la masculinidad.

Culturalmente su identificación sexual está dada por el machismo. Esta afirmación puede parecer muy fuerte, y lo es.

"Si no soy macho, soy homosexual", parece ser lo que el hombre se dice en su interior, dicho que, por otra parte, no es sino la pronunciación subjetiva de lo que le dice la cultura. En el origen de esta frase encontramos, de nuevo, siempre la encontramos, a la madre.

El machismo venezolano —popular— presenta características que lo diferencian de otros machismos.

En todo machismo se encuentran incluidos, como elementos, el poder y el sexo, o la actividad sexo-genital. El poder se caracteriza por la imposición de dominio en base a la única razón de ser el hombre el macho en la relación —sexo fuerte— apoyado en la fuerza física, en el papel que le atribuye la sociedad y la ley, la tradición y la costumbre.

Otro componente del machismo es el derecho supuesto a una mayor libertad que la mujer en la actividad sexo-genital.

Ambos factores se entrelazan en una relación compleja pero, a mi entender, uno y otro ocupan distinta jerarquía en ella de acuerdo a distintos ambientes o culturas.

En unos casos prima el poder, en otros el sexo, primacía que colorea al machismo con un matiz significativo y revela de algún modo su función. Dos machismos, por tanto: un machismo-poder y un machismo-sexo.

El machismo-poder se da propiamente en aquellas estructuras familiares en las que la relación hombre-mujer es asimétrica, está desbalanceada en favor del padre en el que se concentra la mayor parte del poder sobre toda la familia. Se adquiere por identificación con el padre cuyas funciones masculinas se reproducen en la sociedad. Se expresaría en la máxima: "tengo el poder y por tanto el derecho a mi libertad sexual".

El machismo-sexo es en cambio de origen materno. En él, el factor poder, imposición abusiva de autoridad, está bien presente pero subordinado al factor: actividad sexo-genital dispersa.

El primero cumple como función principal el mantener y reproducir como parcela inalienable de los hombres el uso de un

determinado poder, que se refuerza con el ejercicio exclusivo de un derecho particular a la libertad sexual.

El segundo cumple en cambio la función de manifestar públicamente, y a todo el mundo, que se pertenece de lleno al sexo masculino y, por lo mismo, se tiene derecho a ejercer poder.

En el primer caso, la pertenencia sexual no está en cuestión. En el segundo, al parecer, tiene que ser constantemente demostrada, como si una duda oculta lo estuviera siempre cuestionando[11].

En nuestro caso, en el que la figura paterna o no existe o, cuando existe, es sólo vagamente significativa, el machismo es impulsado y generado por la madre. ¿Por qué la madre recurre a este mecanismo? Ante todo para hacer imposible, o por lo menos improbable, el incesto en una situación de estructura familiar en la que el incesto tiene amplias posibilidades. En segundo lugar para hacer también imposible, o por lo menos improbable, la homosexualidad del hijo que también tiene campo abonado en la exclusividad del vínculo con la figura materna lo que favorecería una identificación femenina. Estos dos son los motivos negativos o de defensa. Conjurado el peligro, el machismo asegura la permanencia y estabilidad de la hijidad del hijo, esto es, de su indefectible vinculación con la madre. Al hacer consistir la masculinidad en el ejercicio variado y disperso de la función genito-sexual, la madre evita la constitución de vínculos competitivos que amenazarían la exclusividad del suyo. Para ello se sirve de infinidad de mecanismos que sería aquí largo enumerar, entre los cuales están la inducción directa a buscar mujeres, la complacencia ante los hechos cumplidos y la misma figura del padre ausente cuya imitación la madre

---

[11] No veo crisis del machismo en los sectores populares. Disiento, por lo mismo, de la afirmación de Vethencourt: "Comienza el descubrimiento por parte de la mujer pobre de su propia fuerza y parece que el machismo está comenzando a hacer su crisis" (1988, b, p. 64).

La mujer pobre siempre ha tenido un fuerte sentido de su propia fuerza, su fuerza materna, una fuerza muy de fondo, casi telúrica, que se impone, sin ser "poder", a la fuerza-poder-dominio del hombre, mucho más superficial e intranscendente, aunque más clamorosa.

El machismo hará su crisis, cuando la familia matricentrada haga la suya. Hay signos, en algunas parejas jóvenes de barrio, de ésta última, pero no me atrevo a apostar por su firmeza y su continuidad.

induce ya sea, como ha señalado Maritza Montero, porque la imagina en el hijo y así la presenta como modelo, ya sea porque a través de la queja y el reproche que le dirige ante los hijos destacando su irresponsabilidad, su abandono, etc., dibuja la imagen del único padre posible, único modelo masculino de identificación.

La máxima del varón podría resumirse así: "soy capaz de tener muchas mujeres, por lo tanto no soy homosexual ni incestuoso; soy macho". El machismo le prueba constantemente que pertenece al sexo masculino, una prueba que ha de repetirse antes de convertirse en prueba definitiva, lo que suele lograrse pasada la mitad de la vida. De esta manera puede ser varón sin dejar de ser hijo. El dilema deja de existir.

Este sería, pues, el machismo-sexo en el que el elemento sexo-genital prima sobre el factor poder. Identificado con su sexo, el varón adquiere el derecho de ejercer poder sobre la mujer que conquista y la familia a la que siempre será ex-céntrico, aunque sea un poder bastante disminuido y por eso mismo, por momentos, muy agresivo.

Finalmente, otro mecanismo estrechamente relacionado con el anterior pero de él distinguible: el desprecio, la burla, la descalificación, incluso cruel, del homosexual, actitud que circula ampliamente en el lenguaje cotidiano, en las prácticas de hombres y mujeres, en el imaginario colectivo, íntimamente unido al temor, casi pánico, generalizado, a ser visto, sospechado o simplemente imaginado homosexual por los otros.[12]

---

[12] Puede añadirse un quinto mecanismo encontrado por M. Montero en su trabajo ya citado: "la conducta de los hijos imita o sigue la del padre ausente. La pregunta surge de inmediato: ¿Por qué? ¿Cómo es eso posible? Caben aquí dos hipótesis: Una, que la madre imagina en el hijo tal conducta(...) Otra, que, a pesar de la ausencia, se estimula la imitación de la conducta del padre ausente. Esto puede explicarse por la teoría del aprendizaje en el sentido de que, a pesar del castigo verbal, podría haber más recompensas materiales hacia la conducta considerada como típicamente masculina en nuestra sociedad" (op. cit. p. 246).

2.4.- La Hija

El víncuio madre-hijo varón se elabora en función de las necesidades de la mujer-madre. El hijo está destinado a cumplir los cometidos del esposo imposible en todo, menos en la relación genital. La genitalidad del varón habrá de dispersarse y diluirse en numerosos y variados contactos para que, al mismo tiempo que lo identifica en su sexo, no corra el riesgo de convertise en fuente y origen de un posible vínculo afectivo rival.

La familia del hombre es su madre y sus hermanos maternos. Por la una y por los otros estará dispuesto a romper la pareja y a abandonar incluso a sus propios hijos si la definición se plantea como dilema.

El vínculo madre-hija tiene otro sentido.

Funciona como duplicador de la mujer-madre. En la hija la madre se perpetúa, se reproduce la cultura y su sistema de relaciones afectivas. La hija es la destinada a formar una nueva familia. Si para el varón, "mi familia es mi mamá", para la hembra, "mi familia son mis hijos".

Secundariamente, tiene además asignado un papel de reserva, para cuando el varón falla en su cometido de hijo-esposo. Cuando el hijo "sale malo" y no cumple con el deber de satisfacer las necesidades maternas, la hija podrá suplir, pero poniendo siempre por delante su propia maternidad. La madre-abuela, entonces, asumirá sin mayor problema el cargo de madre para dos generaciones (y hasta para tres). La maternidad nunca termina, ni tiene límites en el tiempo o en el espacio.

El vínculo madre-hija cumple de todos modos la finalidad de satisfacer las necesidades de la mujer-sin-hombre que ya he señalado al hablar del vínculo madre-hijo en general, pero de distinta manera y en inferior jerarquía con respecto al varón.

Por otra parte éste es un vínculo claramente identificatorio. El proceso de identificación es en este caso lineal y sin complicaciones. No hay vacíos fundamentales que lo pongan en jaque.

Bien entendido, la identificación sigue la línea de la mujer-madre, no de la mujer-mujer, por darle un nombre.

La hijidad del varón se diferencia de la hijidad de la mujer en cuanto aquélla está destinada a permanecer fijada como tal hijidad para toda la vida, mientras que ésta tiene en su horizonte un cambio de polo: del polo hijidad al polo madredad, pero, en cuanto relación madre-hijo, permanece.

La mujer tiene que cumplir un destino fijado por la trama de la cultura. Aprende a cumplirlo desde que hace su entrada en un hogar diseñado para su realización. Este destino implica una manera determinada de ser mujer-madre. No será una madre sin más, habrá de ser una madre-sin-esposo, una madre-abandonada, una madre criadora total de los hijos, marcadora del destino de los mismos, madre también de todo el discurso vincular. Su vida entera no será sino el desarrollo sistemático, por secuencias y escenas, del guión de esta película cuyo director es la misma estructura socio-cultural.

2.5.- La Pareja

Si el vínculo varón-madre es determinante y excluyente, el hembra-hijo lo es también. Por ambos extremos está cerrado el espacio de posibilidades para la pareja.

No tienen lazos libres que pueden ser entre sí atados el hombre-hijo y la mujer-madre; sólo derivaciones frágiles del cable central sólido pero ya anudado.

Ni siquiera es posible esa vinculación simbiótica en que el hombre toma a su pareja como madre y ésta corresponde al juego, porque la verdadera madre es insustituible y el hijo verdadero también.

Me atrevo a decir algo más. El compañero, para la mujer, no va mucho más allá de ser un medio-instrumento necesario para hacerla madre, instrumento del que se puede prescindir cuando ha cumplido su función. En el extremo, cualquier hombre es bueno para esa función, ni tiene por qué ser el mismo. Para el hombre por otra parte, la mujer que le da un hijo lo confirma como varón. Cada hijo para él es una nueva condecoración en la larga guerra por afirmar su pertenencia al sexo. Para esto en realidad el hijo no es necesario, basta la mujer poseída. Ninguna guerra se gana con una sola batalla.

En tales batallas cada cual obtiene su triunfo, el hombre su sexo, la mujer su maternidad. Pero la mujer además gana un hogar.

La mujer necesita formar su propia familia, mientras el hombre ya la tiene desde siempre y para siempre. El hombre le hace el hogar a la mujer, incluso en la materialidad de las paredes del rancho. Cada nuevo hombre algo le irá añadiendo, le comprará "sus" muebles —de ella— "sus" ropas, "sus"...

El hogar es propiedad de la mujer. Y dominio exclusivo. Ella fija los límites, las condiciones de entrada y salida. No es propiamente el hombre el que abandona a la mujer, sino ésta la que expulsa al hombre, de mil maneras y por múltiples mecanismos enraizados en su inconsciente, donde se ha ido decantando por una tradición multisecular. Por el sistema complementario de mecanismos, el hombre a su vez necesita y desea ser expulsado. Esta complementariedad perpetúa la trama de las relaciones de pareja.

Por esto ha de hablarse más de apareamiento que de pareja. Apareamiento de cuerpos, de necesidades, de intereses, de complementariedades múltiples, que cuando se han actualizado, pierden funcionalidad, cierran un ciclo, y dejan libres a los componentes para iniciar otro.

El nuevo ciclo puede incluso iniciarse entre los mismos componentes. Así, muchas, relaciones aparentemente, estables no son sino ciclos repetidos de apareamiento.

Un vínculo fuerte y estable, múltiples vinculaciones frágiles y transitorias, caracterizan la familia popular.

Familia necesariamente extensa. No hay en este horizonte espacio para familia nuclear.[13]

---

[13] Sobre la familia extensa, en el pasado y en el presente, José Luis Vethencourt ha escrito lo mejor que yo conozca entre nosotros. Como siempre, parco, sintético y claro. Retomando una expresión de Hurtado, señala la presencia actual, sobre todo en nuestros barrios, de una "familia extensa modificada". Cito: "Vemos entonces, no sabemos en qué proporción, cómo en los barrios marginales consolidados han reaparecido esos órdenes familiares cooperativos y protectores y además esos ambientes comunitarios, propios de la unidad urbana, que es la esencia de la pequeña ciudad tradicional" (1988, b, p. 65).

El vínculo fuerte circula por vía femenina a través de varias madres pertenecientes a sucesivas generaciones que conviven y comparten sus funciones maternales. Esta es la columna vertebral de la familia.

La relación madre-hijo es un universo cerrado en el horizonte de la madredad-hijidad sin apertura a otro horizonte, el de esposo y esposa, una estructura autosuficiente incapacitada para desestructurarse y abrirse, así, a otra estructura posible.

¿Si esto es así, tiene algún sentido plantearse el problema de la pareja o la pareja como problema venezolano? De hecho, directa o indirectamente este problema se plantea, luego algún sentido debe tener. En caso contrario no se plantearía.

Los que lo han planteado hasta ahora lo han hecho desde dos distintos puntos de partida que a veces se unen y complementan.

Los unos parten de la pareja como modelo antropológico de la familia, sin el cual no se da verdadera familia.

Los otros parten más bien de los muchos males que descubren en nuestra sociedad, especialmente los que inciden sobre la infancia y la juventud. Al buscar la causa de esos males la descubren en la disolución de la pareja de la que sería consecuencia la ausencia del padre y por ende la falta de guía moral y social en los hijos. De nuevo la crisis de la familia, entendida como crisis de la pareja, sería nuestro gran problema.

Sin detenerme mucho en ello, quiero señalar que el modelo familiar aportado por la cultura que nos ha llegado desde fuera y de la que se toma el concepto de pareja está hoy verdaderamente en crisis y, en segundo lugar, que la familia matricentrada la hemos tenido a lo largo de toda nuestra historia y no ha producido los males que hoy se le atribuyen; si estos males son nuevos, deben obedecer a nuevos factores.

Lo importante, para mí, es que ambos puntos de partida son externos a la familia popular. Enfocan a nuestra familia desde perspectivas que no le pertenecen. En consecuencia sale, de ese análisis, desvalorizada y culpabilizada.

Ahora bien, ¿es la pareja, para la familia matricentrada, en la que nunca ha existido, un problema con sentido? Cuando digo para la familia matricentrada quiero decir desde dentro de ella.

He afirmado que esta familia es autosuficiente, dotada de una estructura bien compensada. Sin embargo, ninguna autosuficiencia es absoluta y ninguna estructura está libre de fisuras. ¿Hay en la familia popular alguna fisura que apunte hacia una necesidad de pareja y, por tanto, a algún sentido para plantear la pareja como un problema suyo?

El fracaso de mi hipótesis sobre la no necesidad de padre[14] señala una fisura que vale la pena considerar. La autosuficiencia de la estructura madre-hijo no llega a cubrir el vacío que produce en el hijo la ausencia del padre. Es cierto que esta ausencia es atenuada por la presencia muy generalizada de padres sustitutos, pero resulta evidente de mi experiencia, de más de cuatro mil cuartillas de trascripción de historias de vida y de más de mil autobiografías cortas, sobre cuyo estudio baso mis investigaciones, que el vacío hecho de dolor, abandono y rabia, producido por el padre ausente, está vivo en el núcleo de la personalidad de los hijos.

Esta fisura relativiza muy seriamente la autosuficiencia de la familia matricentrada. No se puede hablar por ello, en el hijo, de patología o anormalidad. La normalidad, en el grado de relatividad en que ha de tomarse para cualquier persona, está asegurada por la fuerza de la vinculación materna y de todos los miembros de la familia. En cualquier cultura los sujetos presentan insatisfacciones importantes producidas por esa misma cultura. La nuestra es la insatisfacción de la necesidad de padre.

Ahora bien, esta necesidad de padre se expresa como dirigida hacia el padre directamente pero apunta, aunque no se exprese, hacia la pareja. El padre aislado de la madre no está en condiciones reales de llenar ese vacío. La necesidad apunta, pues, más allá del padre, a la unión de ambos padres, esto es, a la pareja.

Si el vacío de padre es una fisura interna en la estructura del centro-familia que clama por la pareja, hay otro signo, en el entorno de ese centro,que apunta en el mismo sentido.

El hombre venezolano se presenta como muy satisfecho y orgulloso en el goce y por el goce de su praxis machista. Al parecer, el disfrute de esa masculinidad lo identifica y llena su vida. Podría

---

[14] Ver más adelante, págs:423-424

aducir numerosos testimonios que señalan, con clara evidencia, q semejante satisfacción es un efecto de superficie. En las capas m profundas de su personalidad hay una vivencia, que tarda en acceder a la representación consciente, de insatisfacción y frustración. En alg momento le llega también a él el enamoramiento verdadero que, a pa de todo otro componente, es deseo de vínculo profundo y estable. E deseo no puede ser interpretado sino como deseo y necesidad de pare El intento, culturalmente, está destinado al fracaso pues su hijid estructural y su identificación sexual machista se oponen. Se produ entonces un desgarro interior pues sus mismos mecanismos cultura personales se convierten en saboteadores de la realización del de Por otra parte, la mujer objeto de su amor tampoco está en condicion cultural-personales de satisfacerlo. El fracaso le induce a la renunc pero la vivencia de falta, de carencia, seguirá latiendo en su interio

Esto también le sucede a la mujer, pero la fuerza de madredad y de su vínculo con los hijos no permite que el desga penetre en profundidad.

Para el hombre esta situación adquiere ribetes trágicos cuand se presenta la inevitable ancianidad. En Venezuela puede decirse que hay madres abandonadas; los ancianos, en cambio, padres de numero hijos dispersos, solitarios o recogidos y apenas tolerados y asistidos p la piedad filial de alguna hija, más que de algún hijo, son el caso m frecuente.

Por circunstancias azarosas la pareja puede resultar pero es no es una solución cultural sino el éxito particular de algunos sujeto

Por esta vía también, encontramos en el seno de la famil popular, en este caso en su periferia, una exigencia de que aparezca l pareja.

Según esto, ¿la estructura misma de la familia matricentrad en sus fisuras, revela la necesidad de la aparición de la pareja com hecho cultural y no sólo como éxito de algunas personas singulare Pienso que se puede responder afirmativamente a esta pregunta crucia En este sentido la pareja sí es un problema interno a la familia popul que exige ser planteado adecuadamente en procura de una solución.

La forma en que ha sido planteado hasta ahora ha sido desd perspectivas y valores externos al mundo de vida y al sistema d representaciones, vivencias y afectos del pueblo. Las solucione

opuestas, por eso mismo, han fracasado y han dado paso a mentaciones persistentes e ineficaces.

La familia que tenemos, con sus valores y carencias, ha mplido hasta ahora adecuadamente en forma relativa, es cierto, como alquier otra, su función en la sociedad y en la vida de los nezolanos. No ha sido productora de delincuencia y anormalidad. Los e la culpabilizan desde fuera, nunca han intentado comprenderla. No á en crisis pero está amenazada. La amenaza se cierne sobre la única n columna que la sostiene: la madre. La madre está siendo golpeada r la economía, el mundo del trabajo y la ideología dominante. Si la dre tambalea, entonces sí tendremos una familia inestructurada y ferma.

6.- Los Hermanos

Ligado a ella funciona el sistema fraternal.

Los hermanos comparten el mismo útero y a través de él rios úteros anteriores, pero provienen de distintos padres. A su vez, la uno de ellos está hermanado con los hijos del propio padre con que no tiene útero común. Esto diversifica y jerarquiza los vínculos ternales en una intrincada red de acercamientos y rechazos, penetraciones e indiferencias.

Ante todo, cada hermano está vinculado en una relación sonal y diádica con la madre. Esta vinculación es vivida como luyente y no compartida propiamente con los demás frutos del útero mún. Y ello porque la misma madre maneja un vínculo personal con la hijo en particular. De este modo ella se convierte en el vértice de pirámide donde confluyen las numerosas díadas del hogar.

Cada uno es hermano del otro a través de su vinculación con madre común. La fraternidad real circula muy poco de hermano a rmano; su vía central de circulación está mediada por la madre. En bio con los hermanos de padre la vinculación es más directa, dado el padre no cuenta en realidad sino como referencia indispensable saberse hermanos. Entre los hermanos de padre la relación nde más de la convivencia ocasionalmente habida, del ndimiento mutuo logrado, que del propio vínculo de "sangre".

Los verdaderos hermanos son los de madre.

Esto jerarquiza las solidaridades y los compromisos. El hijo varón se siente obligado a proteger y ayudar a sus hermanos maternos pero no a los otros. Y a los primeros, "por mi mamá". También la hembra, aunque sobre todo "al modo de la mujer", esto es, más como participación de la protección maternal que en los planos de la economía, del trabajo, etc., los cuales por otra parte no están excluidos pues la madre misma tiene que cargar con tales compromisos, por lo menos hasta la adultez del hijo.

Solidaridad y exclusión, cercanía y alejamiento, compromiso de "sangre" y amistad, en distintos grados y diferentes planos configuran el sistema de relaciones fraternas en el que podemos incluir, con sus particularidades específicas, a los numerosos tíos primos, sobrinos...

¿Hasta dónde este esquema se constituye en modelo general que norma de alguna manera las relaciones de grupo extrafamiliares esto es, grupo de trabajo, de amigos, político, cultural, religioso, etc. y lo condiciona estableciendo las vías por las que circulan las fuerzas centrípetas y las centrífugas, la composición y descomposición, las solidaridades y los conflictos, la unión y la desunión?[15]

---

[15] Páez es un personaje de nuestra historia, de origen popular. Sobre él dice Ramón J. Velásquez: "Para José Antonio Páez, la Patria era el paisaje conocido, las gentes amigas desde la niñez, los cantos y las músicas de las horas juveniles. Nada más ni nada menos. Para Páez la Patria era 'la patriecita', sin la angustia continental de Bolívar, sin el problema de juntar pueblos distintos para formar grandes naciones que tánto preocupaba a Mendoza (Cristobal)" (1981).

Lo que Velásquez llama la "patriecita" de Páez, me parece más bien una "Matria" pues son las vinculaciones de "tipo familiar" las que la constituyen.

Clemente Zárraga, amigo del presidente Soublette, quien ha pedido su ayuda para levantar la tropa correspondiente al cantón de Turmero, en 1837, le responde por carta: "... no dejé de sorprenderme que usted orientado de mis compromisos conucales me hiciese llamar al servicio; mas luego que volví de la sorpresa me consoló la idea de que usted me estima con particularidad y que probablemente esta disposición nacía de la urgentísima necesidad en que se encuentra el gobierno (...) El primer paso que dí anoche fue llamar al señor Pedro Ramos, antiguo oficial y jefe del Batallón Aragua, con el objeto de comprometerlo a ayudarme con su influjo en la organización de la tropa y no obstante que encontré en él una grandísima repugnancia, no sin razón, porque viven él y sus seis hijos de

No es el momento de intentar una respuesta. Quede la pregunta como preocupación y sospecha.

¿Y el padre? ¿Dónde está? ¿Qué significa?

2.7.- **El Padre**

He publicado en parte (1987 b) y analizado la historia de vida de Pedro. En ella se puede encontrar amplia confirmación de cuanto vengo diciendo sobre la familia matricentrada y sobre la figura del padre. A este respecto, Pedro constituye un modelo sin que para ello sea obstáculo el comentario que me hizo José Luis Vethencourt señalándome que Pedro en un tiempo de su vida "probó padre". De una u otra forma la gran mayoría del pueblo prueba padre fugaz y transitoriamente. De dos manera sobre todo: con el padre propio o con un padre sustituto.

En la vida de Pedro hay una significativa secuencia padre-padres sustitutos, el último de los cuales soy yo mismo.[16] Puede

---

su trabajo personal, pude al fin reducirlo ya por la estimación que tiene por usted, cuanto porque **conserva conmigo una íntima amistad y nos unen vínculos compadrales** y como usted sabe que **esta tierra es de compadres** no dudo en contar con su activa cooperación..." (subrayados míos). Cito de la obra de Diego Bautista Urbaneja, "La Idea Política de Venezuela: 1830-1870" p. 53).

Los ejemplos, antiguos y contemporáneos pueden multiplicarse.

[16] Todavía no he procesado suficientemente mi experiencia transferencial paterno-filial con muchos de los niños y jóvenes del barrio, proceso muy difícil de manejar pues no se da en la estructuración terapéutica sino en la vida diaria, en la que no hay asideros teóricos ni técnicos válidos. Menos mal, porque pueden ser distorsionantes. Se crea sobre la marcha, en la dinámica de la vida. Creo haber triunfado sobre la tentación de estructurar, y haberme permitido un máximo, relativo claro está, de libertad. La transferencia —no tengo una palabra mejor, a pesar de su carga teórica— tiene mucho que ver con mi propia transformación. Me ha abierto la posibilidad de pensar — así lo veo, pero no estoy seguro — desde dentro del pueblo.

A veces la transferencia es tan evidente que llega a la conciencia. Pedro le decía a su propio padre, y refiriéndose a mí que estaba presente: "éste es mi padre". Nótese lo directo de la expresión, pues no dijo: "es como mi padre".

encontrarse allí un impresionante testimonio sobre la relación, no por corta menos significativa, con un padre sustituto inesperado presente en el momento preciso. "La aparición de un ángel", la llamó Vethencourt.

Este "probar padre", pienso, tumbó mi primera hipótesis de trabajo.

Pensé, en efecto, en un principio, que la carencia evidente de figura paterna estable y significativa en el seno de la familia matricentrada, la había hecho prescindible, esto es: tan larga historia de ausencia debía haber producido un proceso cultural de adaptación cuyo resultado había de ser su anulación simple y llana en la vivencia de los sujetos.

La amplia documentación recogida, así como mi propia experiencia, contradice esta hipótesis. El padre **significa** como vacío no colmado, como ausencia.

Como tal, es objeto de deseo —frustrado— y de rechazo. Amor y odio en conflictiva ambivalencia. Demanda añorante, reproche y alejamiento.

De todos modos su significatividad es muy débil.[17]

Pedro lo dice a su manera: "Mi papá para mí significa algo porque él en algunos momentos me ayudó, aunque después me la hizo mal... Lo quiero. Claro, no como a mi mamá. Nunca. La diferencia entre los dos cariños es grande... bastante larga, porque mi mamá para para mí... de mi èsposa y mis hijos, mi mamá; ya, bueno, papá y el abuelo... pero no, no, no... nunca los podré querer a los dos por igual; mi papá pasaría a un tercer plano".

Lo que interesa aquí destacar es la diferencia substancial entre la madre y el padre.

Me cito a mí mismo en el comentario a la historia de Pedro porque resume lo que se puede decir sobre la figura del padre en la familia popular:

"Si para Pedro la figura materna, y por lo mismo el vínculo afectivo con ella, está preservada de toda sombra, la figura paterna y el vínculo correspondiente están marcados por numerosos y

---

17 Juego popular: " arepitas de manteca pa mamá que da la teta; arepitas de cebada pa papá que no da nada".

significativos signos de negatividad. Del estudio atento del texto de la historia, se deduce que lo característico de la relación con el padre es el sentimiento nunca superado de abandono. La ausencia del padre, y por lo mismo de su afecto, y, en consecuencia, la necesidad frustrada de tenerlo, es el tono que marca la afectividad del vínculo.

"Por eso el niño Pedro, y el joven y el adulto Pedro, busca inconsciente, y luego conscientemente, un padre a su alrededor, y, cuando encuentra a alguien que está dispuesto a desempeñar desinteresadamente ese papel, se entrega a él con ilusión y confianza".

En la casi totalidad de la documentación a que me he referido, el padre es un personaje desdibujado e impreciso. En las autobiografías cortas, no suele ni siquiera aparecer. He necesitado recurrir al interrogatorio. Esto contrasta con los documentos pertenecientes a hijos de extranjeros. En estos casos —españoles, italianos, portugueses, árabes...— el padre suele jugar un papel importante, sea positivo, sea negativo.

La figura verdaderamente fuerte es la madre.

Sobre la **fuerza** de la madre, fuerza en sentido vital, la fuerza de la vida en su plenitud, circula toda una simbólica, antes vivida que representada, la cual aparece en el lenguaje.

Si un español quiere significar la fuerza de un acontecimiento, lo llamará "padre". Dirá, por ejemplo: "una tormenta padre" sin reparar en el femenino de "tormenta". Un venezolano, en cambio, muy probablemente dirá: "un aguacero madre", o mejor: "madre aguacero", sin reparar tampoco en el masculino de: "aguacero". Esto lo ilustra bien una caricatura de Régulo (1990, Ultimas Noticias, 18 de agosto): "Racionamiento madre".

En Venezuela el sentido profundo de la experiencia lo da la madre porque ella es la experiencia fuerte y sin mayores complicaciones pues el padre es una experiencia débil. La identificación está anclada en la madre-sentido, de manera inmediata, casi lineal. No son necesarias las complicadas vueltas que Ortiz Osés se ve obligado a dar en su análisis del film de Bertolucci, "La Luna" (1986, p. 107 s.).

En la experiencia del padre predomina lo re-presentado sobre lo genético. Padre es el que cría, no el que genera, cuando está presente.[18]

He dicho que el padre no tiene ninguna función familiar en la familia matricentrada, que su posición es ex-céntrica. Con esto quiero decir que el centro-familia, lo verdaderamente constitutivo de ella es la relación madre-hijo. Es un centro totalmente cerrado y autosuficiente. Dada la autosuficiencia del centro, el padre es innecesario, prescindible, pero además peligroso. Peligroso para el centro pues, si se le permite entrar, el vínculo madre-hijo tiene que ser compartido. Esto desequilibraría a la mujer-madre pues su madredad ya no sería exclusiva. El padre, por tanto, ha de permanecer alejado del centro-familia. Se le podrá permitir una presencia satélite, en el mejor de los casos,como de quien cumple funciones de apoyo, no absolutamente necesarias por otra parte. Sucede, por tanto, que si el padre quiere ser padre de verdad, no puede, simplemente porque no le dejan. La mujer-madre cela sin concesiones su centro-familia. La familia es de la mujer. El hombre ya tiene desde siempre y para siempre su familia: la de su mamá. Para el hombre "mi familia es mi mamá"; para la mujer "mi familia son mis hijos". Los hijos son hijos-de-madre.

En la familia matricentrada el padre es, en realidad, una ausencia. Pero es una extraña ausencia porque es una ausencia presente. No es una negación, una nada. Tiene la positividad del hueco. La madre misma se dedica a mantener la presencia de su ausencia. Este recalcar la ausencia de mil maneras, viene a ser más una forma de exorcizar la amenaza de su presencia que un reclamo por su ausencia.

La mujer-madre no puede tener rivales en la centralidad de la familia. La "madredad" es omniabarcante. La interpretación tradicional del padre como irresponsable, abandonante, ha de ser cambiada por la de la madre expulsante. No es que el padre abandone el hogar, a pesar de la apariencia fenomenológica; es que la madre lo expulsa de él y, si le permite estar físicamente, lo saca del centro-familia.

La ausencia del padre en los hijos está viva. Esa ausencia crea un gran vacío, un silencio ensordecedor que resuena a lo largo de toda

---

[18] Podría hablarse de "padre social" como hace Balandier (1975, p. 80) en otro contexto y con otro significado.

la vida, una oquedad abierta necesitada de llenura. Ausencia viva, vacío palpitante. Nada de esto es simple metáfora. No hay palabra de significado recto para decir lo que las palabras sólo pueden nombrar de perfil: lo vivido. Más allá del goce de la vida, más allá de sus placeres y dolores, profundamente enterrado en el núcleo mismo de la subjetividad, que no aflora sino con el alcohol o en la más íntima intimidad, palpita ese vacío nunca llenado e imposible de llenar, hecho de dolor y de rabia: la ausencia del padre. Ese vacío la madre hubiera querido llenarlo para reinar sola y total en el hijo, pero no ha podido. La madre no cumple nunca la función del padre; lo máximo que logra hacer es reduplicar su función materna, pero nunca suplir al ausente. En el corazón del hijo late desde siempre y para siempre esa tristeza.

3.- El Sentido es Matrial

En el origen, en lo primero, se es ser-en-la-madre, no ser-en-el-mundo, si se considera a cada hombre concreto y no al hombre genérico, abstracto.

Esta experiencia básica, original, es al mismo tiempo originante del sentido, y originante permanente en cuanto la experiencia se prolonga en el tiempo sin rivales posibles que la borren o simplemente la debiliten, como sucede en culturas patricentradas.

Ahora bien, ser-en-la-madre y no en-el-mundo, es, generalizando, ser-en-el-hombre, experimentar el mundo no como "fysis" sino como "humaneza", y además experimentar-se como relacionado-en-humaneza.

Vivirse como madre-de-hijo y como hijo-de-madre es vivirse como **relación**.

En la experiencia, primero se es hijo —relación— y luego se es yo. Un yo que sigue siendo hijo. No hay razón para que el yo marque una ruptura con el hijo. La relación-hijo se crece a relación-yo (yo-hijo). No se desvanece la relación en el proceso de yoización. Se piensa desde ese yo-relación-hijo; no desde un yo-individuo.

Aquí no se llega a la relación, como en Buber, Levinas y otros, a través de la crítica del individualismo y en base a reflexiones

filosóficas o místicas, sino a partir de la implicación en una cultura existente.

Así, pues, en amplios sectores del pueblo venezolano, el sistema de parentesco —para darle un nombre— prevalece sobre el sistema estamental, de clases, de producción, etc.

La estructura social del barrio, no es que esté **basada** en la familia, como acostumbra decir la antropología de las llamadas sociedades primitivas, sino que los vínculos familiares **constituyen** el mundo de vida, el cual está "desacoplado del sistema", para decirlo con Habermas (1987, II, ps. 215 ss).

Sobre la vivencia relacional madre-hijo florece una ética fundamental —fundamento de la posición práxica ante la vida— de tipo afectivo, solidarizante y comunicacional.

Entiendo aquí por ética la matriz de vivencias de valor orientadas a la práctica que definen la posición actuante compartida por las personas pertenecientes a una realidad cultural. Esta matriz no está constituida por normas; las normas definen la moral, no la ética. La ética es la matriz de la moral. La ética está en el ámbito de la pre-representación para no decir que es inconsciente pues es en realidad proto-consciente, en ese quicio en el que vivencia y conciencia se implican y no se distinguen.

Etica matrial de la relación y del don. El matrialismo colorea de afectividad la relación y el don que son las orientaciones-valores fundamentales.

La moral, los preceptos prácticos de la conducta, emanan de esta ética pero no la agotan. La ética va más allá de la moral, invade todo el sistema de valoración. En este sentido, todo el estar-en-el-mundo es ético. También el pensamiento.

La ética de la relación y del don, como ética popular, contrapuesta a la ética de la modernidad, es un tema que he desarrollado con relativa amplitud en dos trabajos publicados (1989 a y b). A ellos me remito.

4.- La Interpretación de José Luis Vethencourt

José Luis Vethencourt ha abordado el tema de la familia venezolana en un primer trabajo de 1974, y de nuevo, de manera directa o indirecta, en varios otros (1982, 1983, 1988 a y b, 1989, 1990) además de en múltiples entrevistas periodísticas, radiales y televisivas.

Para él la familia venezolana es atípica e inestructurada: "Es en los estratos más carenciados, desde el punto de vista económico, donde es más grave la carencia social expresada en la inestructuración de la vida familiar. Sostenemos que, en general, la familia venezolana se caracteriza históricamente por su atipicidad, incongruencia, ambigüedad, inconsistencia e inestabilidad. En extensos sectores predomina además una estructuración familiar de base puramente impulsiva, con regresión egocéntrica de las actitudes sexuales, la cual despersonaliza y empobrece trágicamente las relaciones entre el hombre y la mujer. Se presenta, en forma abierta o soterrada, una verdadera guerra de los sexos vivida como rivalidad y mutuo recelo. Todo esto, como se comprende, tiene que traducirse forzosamente en una inestructuración o vacío cultural de las pautas e instituciones esenciales para el ejercicio de la paternidad" (1974, p. 67).

Todo ello sería producto de la transculturación producida por la conquista y colonización, en un principio, y la neocolonización económica posterior. La colonización española, por una parte, destruyó las culturas autóctonas y, por otra, no tuvo éxito en el transplante de sus propias formas de vida, sobre todo en los pueblos nuevos a los que, según la clasificación de Darcy Ribeiro, pertenece Venezuela.

"Tal fracaso del trasplante se tradujo en un mero mimetismo exterior de formas de vida foráneas para la mayor parte de la población y en la formación de enclaves culturales, pretendidamente legítimos en el seno de los grupos dominantes, los cuales de todos modos habrían sufrido una cierta deformación respecto a su modelo europeo" (Id.).

Ello impidió la estructuración de una cultura propia que tampoco fue posible después de la independencia, pues la nueva colonización capitalista inducía, ahora por vía económica, otra aculturación.

Según Vethencourt ya los conquistadores sufrieron, por las nuevas circunstancias en que se vieron envueltos, una regresión a formas familiares "superadas" en su país de origen, regresión que se perpetuó en sus descendientes, los mantuanos. Surge así el doble vínculo sexual con la doble familia, la legítima y la ilegítima.

Los sectores sociales dominados, por su parte, no gozaron nunca de las seguridades económicas y de la propiedad de la tierra que pudieran sostener una estructura familiar conyugal. No se daban las condiciones mínimas de seguridad y estabilidad.

El adoctrinamiento de la Iglesia y del Estado colonial lo más que pudieron conseguir fue una "mera aspiración formal que jamás llegó a realizarse" (Ib. 68).

Por consiguiente: "En la plasmación socio-económica de nuestros países se habría producido pues un vacío cultural. Tal vacío cultural trajo como consecuencia una regresión psico-social enmascarada tras el concubinato; regresión que le devolvió a las mujeres un predominio absoluto sobre los hijos y a los hombres el predominio, dominación, explotación sexual sobre las mujeres (machismo). El sexo se hizo entre ellos asunto de honor y vergüenza. Se acabó todo tipo de inserción transcendente de la actividad sexual dentro del marco sexual estatuido" (Ib.).

Todo esto explicaría el matricentrismo, que es calificado por Vethencourt como un "intento fallido de establecer una consanguineidad matrilineal, que no cumple con su función por ausencia de las otras condiciones típicas y a la postre desemboca en una muy frecuente poliginia sucesiva e itinerante y, a la vez, en una frecuente poliandria, también sucesiva, pero menos itinerante. Formas atípicas, indiferenciadas, nada alegres y tocadas por la culpa y la vergüenza" (Ib. 69).

A partir de esta situación, que él califica como "endeblez de la vida familiar organizada", desarrolla una caracterización de la estructura intrapsíquica de los individuos, considerando como probable una repercusión negativa en la plasmación de los papeles sexual y social entre las clases marginales aunque funcione con "su mínimo potencial" en la "consolidación del núcleo subjetivo unitario y auto-consciente" (Ib.), dado que la presencia de la madre, aunque primitiva, es suficiente para la crianza básica.

El matricentrismo, que cumple además de la función materna, funciones vicarias y compensatorias de la paternidad, es así una realidad "profunda de nuestra sociedad en los niveles marginales e **incluso en otras clases**" (Ib., subrayado mío).

El artículo aquí resumido es, sin duda, pionero en el tratamiento del tema y por lo mismo de obligada consulta. Constituye además la primera hipótesis interpretativa de nuestra más profunda realidad psico-social, superando así en importancia a todos los intentos de aproximación socio-descriptiva.

Hecho este reconocimiento a mi muy estimado amigo y maestro, tengo que señalar mis discrepancias con su opinión.

Ante todo es una reflexión hecha desde un conocimiento —realmente conocimiento— exterior al pueblo mismo. Es producto, pienso, de un auténtico interés humano —no exclusivamente científico— por penetrar en el "secreto" de nuestra realidad popular con una auténtica disposición de ayuda, terapéutica, en el ámbito de un compromiso ético.

Entre las muchas cosas que creo haber aprendido durante mis años de barrio, una es que el pueblo no revela el secreto de su ser a otros. Su secreto en realidad no es secreto en el pueblo y para el pueblo. Resulta secreto para quien no es-de-dentro. Los códigos del pueblo no se interpretan, esto es, no se decodifican en el plano de las representaciones; se viven y, en tal caso, se decodifican, si así se puede decir, en el plano de las vivencias. Quizás con la mediación de la vivencia se puedan decodificar en el plano de las representaciones, pero entonces se trata de una decodificación inevitablemente empobrecedora, aunque necesaria para entendernos.

No sé hasta qué punto pueda hablarse de regresión en los conquistadores. Ciertamente el modelo conyugal de familia estaba predominantemente afirmado en la sociedad española de la época. Pero ¿hasta qué punto era formal y hasta qué punto era real? Se sabe que la bastardía era muy extendida. Constituía una forma de conducta sexual-familiar adscrita sobre todo a la nobleza y a los sectores dominantes, no excluida buena parte del clero. La literatura picaresca es un buen testimonio. Aunque la bastardía fuera más de los nobles que del pueblo, significa que entre el pueblo habían de ser relativamente numerosos los núcleos matricentrados producto de esa

misma bastardía. En el pueblo se daba, por otra parte, el matrimonio de facto, o "barraganía" (Ver: Gutiérrez de Pineda, 1963, Vol. I p. 164 ss). ¿Cuántos conquistadores provenían de núcleos matricentrados? ¿Qué relevancia tenía la bastardía en Extremadura y Andalucía? Téngase en cuenta que aún hoy Andalucía es una cultura con fuerte matrialismo, si no matricentrismo. ¿La doble familia de nuestros "nobles" no reproduce de alguna manera el modelo de la nobleza española? Es claro que aquí se añaden otras circunstancias, como ha señalado en nota, entre las cuales hay que incluir las que indica Vethencourt.[19]

---

[19] Sobre la familia existe una amplísima bibliografía.

Como dice Flandrin (1979) "el concepto de familia, tal como más comúnmente se define en la actualidad no existe más que desde una fecha reciente en nuestra cultura occidental". Y si se define en términos de familia nuclear (madre, padre e hijos) sólo desde el siglo XIX. Anteriormente predomina la familia extensa cosa que favorece la bastardía. El estudio de Flandrin se limita a los siglos XVII y XVIII en Francia e Inglaterra.

Una visión más amplia la da la monumental "Historia de la Familia" (1989) dirigida por Burguiére. En ella puede encontarse un resumen de lo conocido hasta ahora sobre el tema.

De Flandrin es también "La Moral Sexual en Occidente" (1984), un importante estudio sobre el tema desde el siglo XVI hasta nuestros días. En él puede verse cómo para la época de la conquista y la colonia, el modelo conyugal de familia, no era de predominio absoluto en Europa.

La reducción del concubinato y la ilegalidad de los hijos empiezan a ser eficaces firmemente sólo a partir del siglo XVI en la mayoría de Europa. Puede verse esto en Jack Goody, "La Evolución de la Familia y del Matrimonio en Europa" (1986).

Viniendo al caso de la familia en España, el estudio de Emma Montanos Ferrín (1980) para la Alta Edad Media, señala que "los Fueros contemplan como cosa normal uniones no matrimoniales" (Id. 48). La forma de unión no matrimonial está tipificada en el "rapto" que no es sólo el robo violento de la mujer sino también "en su sentido más amplio, la toma o desplazamiento de la mujer tras un hombre" (Ib.). Puede tener lugar sin el consentimiento de los padres con él. Este modelo de establecer una unión no matrimonial, rapto en sentido amplio, está plenamente vigente en nuestros barrios. Puede considerarse que es la manera más frecuente de establecer una unión, generalmente con el consentimiento de la madre, por lo menos la del hombre, que suele recibir en su casa a la mujer. Es frecuente también lo contrario. Las uniones se realizan sin rito alguno, por simple mutuo consentimiento de la pareja.

El adoctrinamiento de la Iglesia y la eficacia del derecho fueron entre nosotros mucho menos exitosos que en otros países de nuestra misma América debido a circunstancias sobre las que no es el caso extenderse aquí. Ello tiene mucho que ver con la persistencia en el tiempo de formas de conducta social surgidas en nuestros orígenes.

En lo que no estoy de acuerdo con mi amigo y maestro es en que se haya producido un vacío cultural. Se ha producido una forma de cultura familiar propia y **típica**. Sólo se puede hablar de atípico en relación con un tipo, pero si no se establece esta comparación y nos centramos en nuestro propio modelo, se verá que en Venezuela lo atípico es el modelo conyugal, lo cual no significa que no pueda ser el deseable.

La sanción en los fueros medievales españoles se da sólo en el caso en que falte el consentimiento de los padres.

El reconocimiento social del rapto, o su no sanción, cede a la generalización y rango de licitud del matrimonio durante la Baja Edad Media. El matrimonio se va imponiendo tanto por exigencia religiosa como por interés de la familia extensa y el linaje. Ello no impide la frecuencia de relaciones extramatrimoniales.

Referido expresamente a Extremadura está el trabajo de Paloma Rojo, "La Mujer Extremeña en la Baja Edad Media: Amor y Muerte" (1987).

Cito: "Las relaciones amorosas entre esposos con personas distintas a sus parejas constituyen el grueso de la materia delictiva regulada en la legislación medieval (...) El panorama que traducen las fuentes legislativas de los siglos XIII, XIV y XV, nos hacen ver la perduración de esa normativa, pero con la novedad de su recrudecimiento".

A partir del siglo XVI se va imponiendo una moral más rígida y se van haciendo eficaces el control de la Iglesia y el Estado sobre la vida cotidiana española. Señalo dos publicaciones que tratan el tema: Mariló Vigil, "La Vida de las Mujeres en los siglos XVI y XVII" (1986) y Julia Varela, "Modos de Educación en la España de la Contrarreforma" (1984).

Sobre España puede ser útil la lectura de la obra colectiva "La Familia en la España Mediterránea (Siglos XV-XIX)" (1987) encabezada por James Casey y presentada por Pierre Vilar.

Para la Edad Media Europea (Francia sobre todo) dos obras fundamentales: Georges Duby, "El Caballero, la Mujer y el Cura" (1987) y Regine Pernoud, "La Mujer en el Tiempo de las Catedrales" (1987).

Nuestra cultura matrial no es, a mi entender, en principio, lamentable, o, por lo menos, no más lamentable que la patrial.

Valorarla positivamente no significa desconocer sus límites y debilidades.[20]

No he encontrado que esta forma familiar sea "nada alegre y tocada por la culpa y la vergüenza", por lo menos en su propio medio. La gente de barrio tiene una conciencia bastante clara de pertenecer a un mundo distinto del de los demás, los que viven en las urbanizaciones "burguesas". Cuando se compara, puede sentirse un poco inferior, pero tampoco mucho. Lo que percibe claramente es la diferencia. El otro mundo la bombardea insistentemente y le produce aspiraciones pero no tanto de formas de vida cuanto de productos. De aquí la anomia en el delincuente.

Las mujeres que tienen hijos de distintos padres y que viven una historia de concubinatos sucesivos, no se sienten —por lo menos no lo he encontrado— culpables y avergonzadas por ello. Han **aprendido** ciertamente que eso no está bien, pero es un aprendizaje que no pasa del campo de las ideas al de la vivencia profunda.

---

[20] Hay una tendencia, creo que en todos los autores por mí conocidos que tratan este tema, a enfatizar las notas negativas del modelo matricentrado, a no reconocerle ninguna o casi ninguna positiva y a atribuirle la causa de casi todos los males que padece nuestra sociedad, especialmente la juventud, hoy, sobre todo, el aumento de la delincuencia. Alguno, como Manuel Barroso (1991), apoyándose en que este modelo produce lo que él llama la "destriangulización", nos presenta un panorama que se parece demasiado a un callejón sin salida. Es cierto que propone una alternativa, única por cierto: la educación. ¿Una educación conducida por "destriangulizados"? ¿Por quiénes, si no? ¿Traeremos de fuera los educadores?

Todo esto se sustenta en una desvalorización, e incluso condenación, del modelo matricéntrico, dictada desde fuera de él.

No pretendo magnificarlo, pero, si ese es nuestro modelo, de él hemos de partir y no de su rechazo. Lo vamos a tener con nosotros por largos años; quizás siglos. Busquemos, desde dentro, sus proyectos intrínsecos de evolución, el futuro que se anuncia en sus mismas entrañas, y liberemos sus potencias éticas. No pienso que el pueblo tenga que dejar de ser pueblo, el pueblo que es, para acceder a tiempos mejores. Desde sí, desde su mundo de vida y desde su episteme, ha de producirse su futuro. ¿Por qué pensar que éste no haya de ser mejor que el que se anuncia desde la modernidad por muy triangulizados que parezcan estar sus individuos?

En parte por lo menos, ahí se sitúa el fracaso del adoctrinamiento eclesiástico. Cuando la Iglesia propone su moral sexual, en forma rígida, a los hijos de una familia matricentrada, produce en ellos un conflicto casi insoluble, pues aceptar esa moral significa condenar a la propia madre, vivencia y símbolo de todo lo bueno que tienen por dentro.[21]

Si la propia madre no puede ser culpabilizada, algo errado debe haber en la moral de la Iglesia. Culpabilizar al padre —para ello no hay problema— no resuelve la culpa de la madre. Se opta entonces

---

[21] Significativo el hallazgo de M. Montero, en su muestra, al explorar el contacto entre madre e hijo. Hubo de "suprimir para este caso la categoría **Pésimo**, pues no se dieron respuestas que indicaran únicamente aspectos negativos y traumáticos en la relación. Esto puede deberse a un mejor tipo de contacto, pero no debe descartarse el hecho de que la mayoría de los sujetos que respondieron la encuesta eran de sexo femenino y madres. No obstante el posible sesgo que de ello pudiese resultar parece anularse al examinar la distribución de las respuestas en porcentajes, a continuación:

CUADRO Nro. 18
Contacto entre madres e hijos

	Optimo	Bueno	Regular	Malo	No responde
Alta	18.0%	72.0%	4.0%	6.0%	0%
Media	12.4%	67.8%	23.2%	0%	0%
Baja	8.9%	60.7%	26.7%	1.7%	1.7%

Como puede verse, la mayoría de los datos se agrupa entre las categorías **Bueno** y **Regular**, si bien su totalidad señala una clara tendencia a que el contacto entre madres e hijos sea bueno. El nivel alto manifiesta mejores relaciones; seguido predictiblemente por el medio. En el nivel bajo, menos personas dan respuestas que caigan en la categoría **Optimo**, lo cual podría ser un reflejo de las condiciones de vida de estas personas" (Montero M., 1979, ps. 204-205).

Es posible que, como dice Vethencourt (1974, p. 69), y otros, el niño de hogares matricentrados tenga dificultades para una "plena realización" y arrastre otras dificultades; pero, no es seguro, sin más, que el hogar "típicamente" constituido favorezca por su sola "forma" lo contrario.

por una solución práctica. La madre es un don de Dios, lo más grande que Dios le da a úno. No está separada de El. En lo hondo de la vivencia, Dios es muy maternal aunque oficialmente se le llame Padre. La doctrina de la Iglesia, insistiendo en su bondad y misericordia, da pie para ello, puesto que la bondad y la misericordia sólo se experimentan en la madre. En ella la agresividad —a veces bien fuerte— es circunstancial y pasajera. Lo permanente es el amor; por lo menos así lo vive el hijo. La Iglesia, por otra parte, si dice oficialmente una cosa, en los hechos es fundamentalmente acogedora y no rechaza a nadie. El cura, cuando se trata de prestar ayuda, no hace distinciones entre casados y concubinos, entre madres con esposo y madres con marido —en el barrio esposo es el casado, marido el concubino—. Se puede pues estar en ella, en la vida, aunque oficialmente no se esté en regla.

La familia matricentrada no tiene nada de tragedia, por lo menos no más que cualquier otra. Este modelo no es "endeble" ni inestructurado. Tiene su propia fuerza y su propia estructura.

En un artículo de 1982 (publicado en 1983), Vethencourt enfoca la familia como centro fundamental en la formación de la persona, punto mediador entre el individuo y las relaciones socio-económicas. "Sus categorías son: unas exclusivamente psicológicas e interpersonales y otras exclusivamente morales, tomadas de la tradición y la atmósfera social pero asumidas en el seno familiar de una manera absolutamente peculiar, que conforma un verdadero campo de realidad y no de pura idealidad. En la familia se da la transformación entre el hecho social puro y el hecho individual, allí se produce la gran síntesis entre 'sistema' y 'existencia', entre sociedad e individuo" (Id. p. 508).

El autor insiste en rescatar la ética y la moral —no hace distinciones— como componente importante en la vida de cada individuo, contra las críticas demoledoras que se hacen sin tener en cuenta sus consecuencias sociales. "Se dice que somos bio psico-sociales, pero por lo mismo somos también bio-psico-morales. Lo social se traduce como actividad ética y moralidad actuante en el seno familiar, pero siempre a través de un condicionamiento, en parte inconsciente y en parte claramente consciente, de la **peculiar manera**

como se da en el transcurrir de **cada familia** esa impronta ética del ambiente social y cultural" (Ib.).

Sin detenerme en el estupendo análisis de la ética en relación al yo y al super-yo, paso, pues es lo que hace a este trabajo, a considerar los contenidos éticos que, según Vethencourt, unos provienen de la madre y otros del padre.

De la figura materna parecen provenir: "el orgullo familiar y el apego a la familia, la relación con lo divino, el respeto a la mujer, la fidelidad, la mansedumbre con los suyos y la violencia con los enemigos. La asociación fraterna, la justicia. La constancia en el trabajo. La abnegación. La veracidad. El aguante. El respeto a la jerarquía. Los valores del matrimonio. La disciplina. El respeto a la norma familiar. Los niveles más primordiales a la voluntad. La superación del egoísmo y la capacidad de amar. La fortaleza. Eso que llamamos fortaleza, fe, esperanza, abnegación espontánea y fidelidad a los seres amados, así como también la capacidad de dar amor. Lo cual se traduce como una superación del egoísmo y la adquisición de la capacidad de amar. **Estamos pintando una situación ideal**" (Ib. p. 511, subrayado mío).

En la relación con la figura paterna se refuerzan muchas de las realidades éticas provenientes de la madre y se inducen otras: "Tenemos así que la relación con el padre produce en condiciones aceptables lo que podríamos llamar temple, veracidad y honestidad. El aguante, la disciplina, el orden, la asociación fraterna, el respeto a la ley, la ambición de realizarse, el coraje, la amistad, la honradez, el amor a la mujer, la constancia en el trabajo y la voluntad. La justicia. La guerra contra los enemigos. El orgullo familiar. La fidelidad a ciertos principios. El respeto y acatamiento a la autoridad legítima al lado de una enorme sensibilidad para la injusticia por parte de esta misma autoridad. El amor al trabajo. La responsabilidad. El respeto a la norma social general. La objetividad. El hacer cumplir la ley, etc." (Ib.).

Las dislocaciones en la vida familiar producirían, según esto, dislocaciones en la estructura ética de los sujetos. Vista la familia venezolana como dislocada, se explicarían así muchos, si no todos, de nuestros problemas sociales, uno de los cuales, central, es la situación de la mujer.

Sobre la mujer, Vethencourt hace una afirmación que comparto plenamente y que me parece importantísima: "Este tema (la pasividad de la mujer), sobre el cual me han pedido que opine en el presente artículo, se resuelve sencillamente, a mi juicio, diciendo que en nuestra historia 'la mujer' ha sido **pasiva** hasta hace unos cincuenta años aproximadamente, pero que la 'madre' ha sido **super-activa** a lo largo de toda la historia de la sociedad occidental y con énfasis muy particular en ciertas sociedades latinoamericanas" (Ib. 523).

Esta afirmación es válida sobre todo para Venezuela, si bien Vethencourt la hace más amplia y la refiere a toda la humanidad remontándose hasta el neolítico, siguiendo una línea paralela a Bachofen, Mayr y Ortiz Osés. Creo que nuestra realidad venezolana tiene, no obstante, sus peculiaridades.

Sobre las listas de valores morales maternos y paternos se puede discutir, concordar y discrepar. No me detendré en ello pues aquí lo que me interesa no son tanto los valores cuanto su matriz y a ello ya me he referido.

Comparto con José Luis plenamente la importancia que tiene la estructura familiar en la génesis de la ética pero no sólo para los individuos, sino sobre todo para la formación cultural completa.

Pienso que si la madre está en el origen del vivirse-como relación, el padre, en el mundo conocido, introduce el principio de individuación, la ruptura de esa vivencia original y el nuevo, post-adolescencia, vivirse-como-individuo.

¿Y el vivirse-como-persona, relación singularizada?

¿No será el lugar de la pareja?

5.- Homo Convivalis

Hay todavía que añadir algunos datos sobre el mundo de vida del hombre de nuestro pueblo.

Lo primero que entiendo en la vida de mi comunidad popular es que para ese hombre **las cosas son menos importantes que las personas**. Lo que en su vivencia cotidiana se con-figura sobre el fondo del todo-real es la persona y no la cosa, (sólo el delincuente actual parece empezar a centrarse en las cosas contra las personas). Esto es

evidencia en el descuido de los objetos en general y del dinero en particular. Su pobreza no es propiamente carencia de recursos sino más bien despreocupación, minusvaloración de los recursos. Esto tiene consecuencias sociales, económicas y políticas determinantes para la construcción de la sociedad venezolana que no han sido consideradas porque desde la episteme burguesa, tan visual, no se puede ver sino lo que ella misma declara como visible.

Resulta así totalmente inadecuada para el pueblo la categoría "modo de producción" como instrumento de comprensión.

En su experiencia-vivencia más profunda y cotidiana, el habitante del barrio no es un "homo oeconomicus", ni un "homo faber", lo cual no significa que no se maneje **también** en la economía y en la producción. Lo hace, pero de una manera subordinada, secundaria.

Vive en un modo de producción, que es el modo de producción moderno, pero éste no lo constituye como ser-en-el-mundo, no lo hace existente. Tampoco otro modo de producción cualquiera. La producción no es su mundo. Su mundo es la vida-entre-los-hombres que se hace realidad sobre todo en el lugar de vecindad y de familia. Sale de él, aun cuando no se desplace físicamente, para **pasar por** el mundo de la producción, como necesidad inevitable e ingrata, pero su mundo de vida es la convivencia.

El lugar primero, permanente y privilegiado de la convivencia es la familia, practicación estructural y estructurante del convivir.

Ante un esfuerzo comprensivo-interpretativo, la familia matricentrada se nos aparece como el espacio humano de revelación de un sentido, del sentido más profundo de nuestra realidad cultural. Si intentamos comprender el significado que late en la mujer-madre y en el hombre-hijo descubriremos que ambas realidades no son comprensible como seres, como entes o entidades. Sólo son pensables como **relaciones**.

Vivirse-madre, es vivirse relación. Ser madre no se entiende sino, estructuralmente, como relación. La estructura de la "madredad" es ser-relación. Lo mismo hay que decir de la estructura del ser-hijo. Pero madre e hijo no se pueden pensar aislados. Madre-hijo es en sí misma una existencia-relación, una relación conviviente.

En este momento tengo que desdecir los verbos ser y estar. La mujer no es madre sino que vive madre; el hombre no es hijo, sino vive hijo; el hombre popular no es ni está en relación sino: vive relación. Vivir es el verbo que posibilita el lenguaje popular. Ser y estar son los verbos que fundan el castellano. El pueblo los usa pero sospecho que, si los deconstruimos en el pueblo, hallaremos que están transidos de vivir.

La relación de la que estoy hablando, en su concreción viviente, no se comprende sino como relación transida de humanidad, esto es, son personas humanas, valga la redundancia, las que la constituyen y las que la viven; se vive como relación-en-humanidad. Ella constituye un mundo que no es naturaleza sino humaneza.

Vivir relación es el ejercicio originario y básico de la vida, es la practicación fundamental del hombre popular. En cuanto practicación originaria y básica viene a ser la practicación primera, anterior a toda práctica, en la que acaece sin decisión ninguna el propio vivir. Esta practicación pone las condiciones de posibilidad para todo el mundo-de-vida popular.

El registro hermenéutico de la relación que se vive, revela a la comunidad popular como mundo-de-vida, esto es, como la integración de todas las prácticas de vida populares en una practicación primera que las dota de sentido, las fecunda y les marca los senderos por donde discurren.

Al registrarla, la relación que es el hombre popular, se revela no como dada sino como acaeciente; está sucediendo desde su origen que no es otro sino la vida misma tal como vive en la familia y en la comunidad. La vida real es, no vida de individuos, sino vida convivida. La convivencialidad le es intrínseca.

Así, pues, el venezolano, **viviente-en-madre**, sólo es comprensible como **relación viviente**.

la familia matricentrada va mucho más allá de ser un fenómeno social. Trasciende a lo antropológico; produce un "homo", el que podriamos llamar, para seguir la costumbre de los antropólogos, el "homo venetiolanensis". Lo defino como "homo convivalis". En el término convivalis, quiero que resuenen todas las conotaciones del latino "convivium" del platónico "symposion", del castellano "banquete" y del venezolano "sancocho". dicho, pues, en término más vernáculo

"homo convivial". El venezolano popular es, pues, un "convive". esta palabra, que es un verbo en forma personal y que, contra toda gramática y logica, se usa hoy con un extraño sentido oscilante entre el nombre, el adjetivo y la interjección, puesta a rodar, no sé cómo, entre la juventud, constituye un extraordinario acierto semántico, cultural, epistémico y antropológico, precisamente cuando se pronuncia como saludo: (¡Ese convive! ¿Qué hubo, convive?). Merece que se le rinda un emocionado homenaje.

Ser un "convive", o mejor, vivirse "convive", es vivirse no como ser sino como relación, relación afectiva ciertamente, pero no en un sentido predeterminado del afecto.

La relación y no el ser ni la individualidad constituyen al venezolano. La relación es su estructura.

¿Quién es el hombre popular venezolano? Respondo de una manera inusual: **relaciona**.

Estoy rompiendo la lógica usual porque respondo a una pregunta por el ser del hombre venezolano no con una sustancia, con un nombre, sino con un verbo en forma personal. Ahora bien, si la relación convivencial da el sentido, el verbo ser no puede ser el verbo que posibilite su lenguaje; éste ha de ser el verbo vivir.

Esencia, ser y, por lo mismo, qué, no tienen existencia, por lo menos existencia primera, en el origen, la matriz, de las representaciones y símbolos constitutivos de nuestra cultura raigal.

Si planteamos la pregunta en términos filosóficos, hay que pensar una filosofía totalmente otra a la tradición occidental. Hacer referencia a la filosofía occidental no es para señalar oposición. La matriz de nuestra cultura no es pensable en un sistema de oposiciones, sino fuera de las oposiciones tradicionales, en la otredad sin más.

Plantear la pregunta **en** el quién, y no en el qué, es situarnos ya, desde siempre, en-humaneza y no en-naturaleza (tampoco se trata de una supuesta oposición humaneza-naturaleza, en cierto modo la clásica naturaleza-cultura, sino de una distinción) pues, en nuestra matriz, no hay nada de **qué** en el juglar; sólo hay de **quién**.

Hombre está al principio; mundo está de segundo, derivado.

Todavía dos observaciones sobre la pregunta.

El verbo ser en presente, **es**, ha de ser tachado; así: ~~es~~[22]. No se trata de una tachadura que lo anule, sino de una tachadura que atestigüe su presencia en cuanto tachado y lo sustituya, sin reducirlo a ausencia, pues el ser, en nuestra matriz carece de sentido el artículo indeterminado **el**, también ha de ser tachado y sustituido por un determinativo concreto —este— pues la abstracción, que destierra la vida, cierra toda posibilidad de comprendernos.

Esta batalla con el lenguaje, testimonia, aquí, la novedad otra de nuestras raíces.

Así, pues, he aquí la pregunta: ¿Quién ~~es~~ este —el— venezolano popular?

La respuesta: **relaciona**.

No hay posibilidad para una respuesta de esencia, para responder con un nombre. En nuestra matriz sólo se dan condiciones de posibilidad para responder con un verbo en forma personal; no en infinitivo. Este es: **relaciona**.

Voy más allá: ¿Quién vive el hombre popular venezolano? Respuesta: relaciona.

Si se quisiera situar la pregunta en la lógica usual, bastaría sustituir el *quién* por un *cómo*: ¿Cómo vive...? La respuesta no produciría ya ninguna ruptura en el curso de la razón.

Se trata, precisamente, de producir esa ruptura, porque sólo en otra racionalidad, para decirlo de alguna manera, la verdad del pueblo es asequible.

Hay, pues, que dejar la pregunta con el *quien*. ¿Cómo sería, entonces, comprensible en otra racionalidad?

La lógica usual se apoya en los verbos ser y estar como copulativos. Sustitúyase el verbo copulativo *ser o estar* por el verbo *vivir* y entiéndase *éste* —vivir— como *copulativo*.

¿Es posible pensar sobre la base del verbo vivir como copulativo? Algunas expresiones populares nos pueden dar una pista. He aquí un ejemplo: cuando una señora protesta porque sus familiares no le ponen cuidado a la limpieza, lo hace con la siguiente expresión: "la casa vive sucia".

---

22 La idea de "tachadura" la tomo de un texto de Derrida ("La Différance", 1968, en: "Márgenes de la Filosofía", 1989)

Aquí el verbo vivir está en el lugar del verbo estar sustituyéndolo como copulativo. No lo sustituye traduciéndolo. No se trata de una traducción en la que vivir venga a significar lo mismo que estar. No es una traducción, sino una transducción. Se conduce el sentido a otra clave cognoscitiva, del horizonte del ser al horizonte del vivir.

En la frase citada, si el verbo vivir se toma como traducción del estar, la ruptura será una simple licencia poética que no nos saca de la racionalidad al uso, pero si nos atrevemos a tomarlo en sentido recto, habremos entrado en otra lógica y en otra razón. En esta lógica, la respuesta "relaciona" encaja perfectamente.

¿Quién vive el hombre popular venezolano? Relaciona.

Esto significa, y supone, haberse situado en una **postura precomprensiva** externa a la Modernidad. De aquí que, hablando estrictamente, no se pueda propiamente decir: la familia *que es* popular, la familia *que está* en el pueblo, ni siquiera la familia popular. Tengo que decir la familia *que vive* en el pueblo, porque lo que se escucha, apenas uno se sumerge en el pueblo, es la vida.

Nuestro hombre, pues, es un práctico —practicación— de la relación conviviente, un viviente-relación-conviviente.

Su praxis existencial no es la producción sino la relación interhumana, unas veces pacífica-amorosa, otras conflictiva-agresiva, pero siempre relación.

En este sentido el hombre del pueblo no vive en un mundo-de-cosas sino en un mundo-de-personas.

Si, siguiendo a Dussel (1988), el proyecto es el fundamento del propio mundo y el proyecto del burgués es "estar-en-la-riqueza", el proyecto y fundamento del mundo popular es **estar-en-la-relación** (humana).

Siendo ello así, este hombre vive primaria y fundamentalmente un mundo humano y, sólo secundaria y derivadamente el mundo físico.

Esto, en el modo de conocer, tiene consecuencias que postulan una episteme radicalmente distinta de la moderna. No importa saber si esta episteme los científicos "modernos" la puedan caracterizar de primitiva, medieval, rural, preindustrial, precapitalista o salvaje.

Es distinta y vale la pena pensar si sobre ella, hasta ahora marginada y despreciada, puede construirse un modo de comprensión del todo-real fecundo y una "ciencia" verdaderamente otra.

6.- Coda: ¿Matrisocialidad?[23]

Modernidad y pueblo, el nuestro, practican practicaciones fundamentales dis-tintas practicaciones que no están en una secuencia de desarrollo[24] y que no son tampoco contradictorias entre sí, sino sencillamente externas la una a la otra. Inevitablemente de esas distintas profundidades, surgen dis-tintos modos de conocer, pensar y realizar la conformación de la vida social.

Se plantea, así, el problema de la **socialidad**.

Nuestra historia puede ser leída como la historia de múltiples desencuentros y algunos encontronazos. Los desencuentros no han producido ninguna síntesis, no se han resuelto y siguen

---

[23] Después de publicada la primera edición de esta obra, este tema ha salido a la palestra especialmente en el curso: "Repensar a Venezuela desde la Familia", que, con otros colegas, he dictado en diversas ocasiones. Resumo a continuación un trabajo ya publicado (1994 b), ensamblando en un todo coherente sus componentes esenciales.

[24] La Modernidad en expansión se concibe muy pronto no sólo como el mundo de hoy sino como el hoy del mundo. Toda la historia de los hombres, en cualquier parte del mundo no ha hecho y no hace otra cosa sino preparar este momento en que finalmente todo adquiere su verdadero sentido (...) Puestas así las cosas, todos los hombres que no han entrado aún en esa corriente, con sus mundos-de-vida y sus saberes, son ubicados en el **pre**. Hay un solo mundo-de-vida posible, referencia. El engloba cuanto de humano ha sido posible producir: hombre, ciencia, técnica, historia... El conocimiento que no se rige por las reglas de la ciencia moderna, es simplemente pre-científico: toda producción que no sigue las normas de la producción moderna es pre-industrial; todo mundo-de-vida aún no estructurado a la manera del moderno, es sub-desarrollado (el sub aquí es un pre por debajo), etc. La Modernidad se percibe así como globalizadora, primeramente, en este sentido evolutivo, como destino final de toda la historia humana. Ahora, la globalización toma un sentido más espacial y vital: modernizar todo el mundo y toda la vida del mundo. (Moreno A., 1995)

desencontrándonos. Los encontronazos han sido más productivos y se han resuelto, a la larga, en realizaciones que nadie previó ni proyectó, pero que tienen la efectividad, en muchos casos, de lo constitutivo, de lo estructural que nos constituye como nación. Sirva de ilustración un encontronazo clásico: el encontronazo cultural y racial de la conquista que se ha resuelto en eso que, adecuada o inadecuadamente, llamamos mestizaje. Algunos desencuentros se encaminan a convertirse en encontronazos y, por esa vía, quizás den algún resultado. Precisamente éste puede que sea el caso entre el proyecto modernizador, racionalmente pensado y elaborado, y el proyecto popular, vivido y sentido, por eso mismo resistente, pero no elaborado en discurso lógico.

El problema sobre el proyecto de una sociedad venezolana realizable, puede, esquemáticamente, reducirse a la disyuntiva: patrisocialidad o matrisocialidad. Desde la experiencia paterna surge una socialidad que se ha realizado en una sociedad organizada, estructurada racionalmente y exitosa; desde la experiencia materna surge una socialidad anárquica, blanda, reacia al compromiso institucional, que no logra estructurar, no sólo sociedad, sino ni siquiera comunidad.

¿Hay que aceptar esta disyuntiva tal como está aquí planteada?

Según una tendencia muy actual entre algunos antropólogos y que puede remontarse a Bachofen en el siglo XIX, el mundo cultural indoeuropeo, fuertemente centrado en la figura del padre, está todo él transido por el lenguaje del ser, vuelto hacia la naturaleza como objeto de contemplación y de análisis, orientado hacia la técnica como praxis con la realidad, guiado por el conocimiento racional contra el sentimiento y la emoción. Ahí estaría la raíz de la polis griega.

Este talante humano fundamental de los helenos daría razón de sus inclinaciones, teóricas y prácticas, y de su modo de realizar la sociedad. Una especie de determinación patriarcalista explicaría palmariamente toda su historia.

En la modernidad, la referencia a la polis griega, y específicamente a Atenas, como modelo de la sociedad deseable, se hace cada vez más frecuente, especialmente a partir de la Ilustración. El tema se repite entre nuestros mismos próceres de la Independencia.

Desde el siglo XVIII, para no ir más lejos, —tengo que obviar desde Ockham y Marsilio de Padua, pasando por los renacentistas, hasta Vitoria, Suárez, Grocio, etc.—, el tema del pacto, contrato o convención social, como explicación y razón del hombre en sociedad, ha sido tan persistente que ha acabado por convertirse, en distintos modos, en la teorización universalmente aceptada en la cultura occidental.

Se trata de un pacto no basado en la naturaleza social del hombre, en el "animal político", de donde, en último término, no se deduce un pacto, sino precisamente en la naturaleza individual del hombre.

Es de la concepción del hombre como individuo, perverso o débil, regida por la huella epistémica individuo, de donde emana la necesidad de un acuerdo a partir de una **voluntad común** para asociarse.

Es ahora el individuo, la naturaleza individualizada, el espacio **de revelación** de la socialidad, que ya no es una propiedad humana sino una voluntad de cada individuo que se suma a la voluntad de los demás individuos, en el mejor de los casos por el descubrimiento de que esa está de acuerdo con la razón, con la naturaleza racional de cada hombre que piensa inteligentemente, esto es, ordenando adecuadamente los medios al fin.

Así, la sociedad moderna constituida en Estado, se justifica, y supera la estrechez de la polis.

Según los antropólogos ya referidos, el Estado moderno es la expresión máxima del patriarcalismo indoeuropeo, sociedad regida por el padre ordenador y racional.

La sociedad moderna se proclama a sí misma como la mayor fuente de bien jamás lograda, hasta ahora, para sus miembros.

Sin embargo, aunque no se atreve a proclamar, como Aristóteles, la desigualdad natural entre los hombres, su praxis no se ha ejercido nunca sino, precisamente, en base a esa desigualdad práctica. No sólo no la ha reducido, sino que la ha aumentado hasta dimensiones planetarias. Por otra parte, no solamente no ha logrado establecer la convivencia pacífica entre los estados y en el seno mismo de cada Estado, sino que la guerra se ha vuelto tan destructiva que se asoma en el horizonte la posibilidad real de destruir totalmente el planeta,

mientras la violencia interna crece también sin posibilidad de saber cuál puede ser su límite.

Puestas así las cosas, la crítica postmoderna ejerce una acción demoledora sobre este modelo de sociedad y apunta a que ha llegado el momento de elaborar un nuevo proyecto.

Las distintas versiones de este proyecto tienen algo en común: la muerte del padre único y de la razón única.

Para algunos, como Ortiz Osés, —quién no puede considerarse postmoderno propiamente dicho, aunque en muchos aspectos comparte la condición postmoderna— la muerte del padre y la revivencia de la madre, hasta ahora negada y relegada al mundo del inconsciente, deben proveer del espacio adecuado para la aparición del hermano. La patria, transida de matria, abre la posibilidad de la surgencia definitiva de la fratria. Nueva socialidad para una sociedad fraterna.

Para otros, la muerte del padre, será el resultado de la dispersión y multiplicación de los padres. Cada uno padre de sí mismo. Así puede proyectarse un nuevo pacto social en el que el padre único ya no tenga definitivamente ningún puesto. De una u otra manera, es lo que se deduce de algunas posiciones de Lyotard y Vattimo, por ejemplo.

Para Maffesoli, es el tiempo de las tribus, de los pequeños grupos societales, unidos por la emotividad y el sentimiento que los lleva a fusionar en un todo común las distintas individualidades. No la razón paterna, sino la emoción, base de la nueva socialidad.

Comparada con la polis griega o la ciudad plenamente moderna, Caracas es el paradigma de la sociedad venezolana, nunca realmente estructurada, siempre transida de una contradicción profunda que no le permite llegar a ser.

Cuando se habla de Caracas, no se entiende la ciudad de instituciones modernas sino en cuanto éstas son solamente formas vacías, estructuras infuncionales. Se entiende la Caracas que subyace a esas formas y que permanentemente las vacía de contenido, la Caracas popular.

Es el pueblo el que está bajo la lente crítica del observador.

Así, desde el ojo y con el ojo del moderno que mira y desde dentro de él mismo, fuera, por tanto, del pueblo que es mirado, se emiten los juicios.

Esa mirada descubre en el pueblo una **matrisocialidad**[25], por demás evidente, pero descubre también que desde esa **matrisocialidad** no se ha construido sociedad sino más bien se la ha hecho imposible. Puesto que se trata de elaborar un proyecto de sociedad, de alguna manera la **matrisocialidad** ha de ser suprimida para que el proyecto viva.

Un moderno no puede conocer sino en cuanto moderno, modernamente, y, desde una postura moderna —ojo, razón—, no puede producirse sino un conocimiento moderno, esto es, en el marco de los criterios de verdad y validez que la misma modernidad ha establecido. Pero esos criterios no son solamente criterios teoréticos, son, sobre todo, criterios de valor. El modo de conocer está ya, desde su acontecer, en el mundo de una ética que lo constituye.

Si desde fuera no se puede conocer a nuestro pueblo sino externamente y bajo el régimen de una ética y unos valores con los cuales sólo se puede juzgarlo, queda abierta la posibilidad de conocerlo desde dentro. Pero, dado que el ojo me pone fuera irremediablemente, se hace presente la exigencia de buscar otros sentidos mediadores: no los sentidos de la distancia, sino los sentidos del contacto, esto es, el tacto y el oído. Habrá que **tactar y escuchar** al pueblo.

Sólo es posible tactar y escuchar sumergiéndose en ese pueblo al que voy a tocar y oir. La inmersión implicativa, implicante e implicada, es la vía inevitable.

Ya dentro, no toco ni escucho textos ni historias elaboradas, afortunadamente, porque el texto —me refiero, por supuesto, al texto eminente, el texto escrito— despierta al ojo que debe permanecer dormido. Toco y escucho humanos vivientes en la vida que ellos viven. En esa vida viviente, acaeciente, palpo y escucho un espacio, un lugar, no espacial ni local, sino viviente también, sobre el que ella vive o en cuya vida vive: la familia.

La familia es ese **espacio-no-espacio de revelación** de su sentido. Tacho la palabra revelación por lo que implica de mirada. La familia acontece como ese **espacio-no-espacio de escucha y tacto** del sentido.

---

[25] El concepto lo desarrolla Samuel Hurtado (1993; 1994).

Ese sentido palpita y habla en la madre. Todo vive hacia ella y re-vive desde ella. El sentido es materno, vive matrialmente.

No toco ni escucho otra madre, sino la madre-madre, no la tierra madre, más allá de la madre humana, como ven los antropólogos en las comunidades que ellos llaman primitivas. Si eso es una característica de esas sociedades primitivas, este mundo de vida no es primitivo, como tampoco es moderno. Será sencillamente otro.

¿De ese sentido materno-humano emana una socialidad específica, una **matrisocialidad**? No lo creo. Emana, sí, o más bien, vive en él, una **matrirrelación**, que funda, no en cuanto basa, sino en cuanto vivifica, al "**homo convivalis**", al "convive" que sentidiza al hombre de nuestro pueblo.

Desde dentro no se toca ninguna **matrisocialidad**: se palpa en cambio una **matrirrelacionalidad** en cuanto capacidad de relación vivificada por la **matrirrelación convivial**.

Si la relación convivial define al hombre venezolano y esta relación está vivificada por su sentido original y originante, vivo en la relación constituyente mujermadre-hombrehijo, lo que le corresponde como disposición y disponibilidad para expandirse hacia fuera y construir nexos extra-familiares, no es definible como socialidad sino como **relacionalidad**.

El concepto de sociedad, de donde proviene el de socialidad, es un concepto de la Ilustración. Aparece en Rousseau con el significado de organización coercitiva en la que cada individuo **depende** de todos los demás individuos en el ejercicio de sus derechos y en el cumplimiento de sus deberes. Concebida como una forma de asociación, la sociedad tiene su origen en la **voluntad** de cada individuo que pacta con los demás las condiciones de la asociación misma. Una sociedad concreta, ya formada, es concebida como un sistema funcional en el que las condiciones pactadas definen las funciones.

Las sociedades modernas, democráticas, redefinen con cierta frecuencia el pacto constituyente, redefinición que se expresa en elecciones periódicas y en renovación de constituciones. Claro está que aquí se trata de los pactos formales. Los pactos reales, efectivamente funcionantes, no se inscriben en textos y normas expresas, sino en las prácticas de la vida cotidiana. Un pacto formal moderno, para que funcione en los hechos, exige un pacto real también moderno y éste, a

su vez, un individuo moderno capaz y dispuesto a someter su comportamiento a las condiciones pactadas. Esta capacidad y disposición a constituir sociedad y su ejercicio práctico es lo que se entiende por socialidad.

Esto para entendernos, pues el problema se vuelve más complejo según la disciplina desde la que se parta y la sociedad concreta de la que se esté hablando.

El problema en Venezuela sería, entonces, que el pacto formal y el pacto real no coinciden porque el venezolano no está dotado de la socialidad requerida.

Es claro, pues, que la sociedad está pensada desde la episteme de la modernidad en su sentido más estricto. Pensada desde el individuo epistémico, está orientada a resolver el caos que los individuos, librados a su propia individualidad, producirían —Hobbes dixit— y a suplir las carencias que el individuo solo no puede llenar. ¿Para qué, pues, la sociedad? Para que los hombres puedan vivir y convivir de la mejor manera. Los individuos modernos —razón y libertad— tienen, para convivir, que resolver un problema típicamente moderno: el conflicto entre libertad y dependencia. Lo resuelven renunciando al mínimo posible de libertad y aceptando el mínimo posible de dependencia. Así se produce un sistema de relaciones entre individuos que, de por sí, son entes irrelatos. Las relaciones tienen que ser producidas y, para eso, el sujeto moderno está dotado de razón.

¿Qué sucede, entonces, cuando el hombre concreto, en su mundo de vida, no es individuo? Todo este edificio se vuelve no sólo inútil e innecesario, sino opresivo.

No se puede hablar, en ese caso, ni de sociedad ni de socialidad. Hay que hablar de otras cosas. Puede ser que ya no se trate de **producir** la convivencia sino de **facilitarla e impulsarla**.

Como he repetido abundantemente, el hombre de nuestro pueblo no es individuo sino relación. La convivencia lo constituye por dentro. Está, pues, dotado de **convivencialidad** que se sustenta sobre una relacionalidad de sentido materno, una **matrirrelacionalidad**. Si se quiere, la familia matricentrada sería el espacio micro de la relación, **la micromatrirrelación**. Desde ahí puede pensarse la **macrorrelación**, la expansión de la relación a ámbitos cada vez más amplios hasta cubrir todo el ámbito nacional.

El problema que tiene que resolver la relación expandida es el de redefinir el mismo problema que ha de resolver la relación-en-familia. No se podrá hablar en términos de libertad y dependencia sino en otros términos: de amor y desamor (solidaridad-retraimiento).

Si la **matrirrelación** es el primer **vivible** y el primer **pensable**, todo lo demás es segundo y derivado, tanto en la vida como en el pensamiento. La libertad y la razón habrán de ser pensadas desde la relación, y desde el amor, y no al revés. No se plantea un problema de pacto sino un **problema de trama**. No cómo elaborar un pacto sino **cómo urdir una trama**. No se trata, pues, de **producir** relaciones, sino de **liberar la pontencialidad** de la relación real viviente, no de hacer funcionar un pacto formal sino de permitir que la trama real, que hoy vacía de contenido al pacto, se urda sin impedimentos y que de ella emerjan las instituciones y la organización, si es que, en ese caso, se podrá hablar de instituciones y de organización. Esta es la **política** desde la **matrirrelación.**

El proyecto de sociedad, —moderno, claro está—, ha fracasado hasta ahora en cuanto realización de sus fines, pero ha sido exitoso en reprimir y coartar el proyecto relacional de nuestro pueblo. La **matrirrelación** no ha tenido la posibilidad de expandirse hasta entramar todo el espacio nacional, pero sí ha podido alcanzar espacios limitados intermedios.

Cuando se dice que el venezolano no ha logrado ni siquiera formar comunidad, se está haciendo una afirmación totalmente falsa. Comunidad, como la entienden los modernos, ciertamente no, pero comunidad como **entramado de relaciones de vecindad convivial**, es un hecho indudable para cualquiera que se sumerja en el pueblo y desde él la viva. No una comunidad de instituciones comunales, sino una **comunidad de relaciones conviviales** que produce sus propias **formas de convivencia** las cuales no pueden recibir el nombre moderno de instituciones porque pertenecen a otro mundo de vida. La modernidad, a lo que no puede nombrar desde sí misma, lo declara inexistente, pues las condiciones de existencia las pone su lenguaje.

La modernidad, estructuralmente incapaz de reconocer a lo otro y aceptarlo en su otredad, ejerce sobre lo distinto —nuestro pueblo, en este caso— una violencia sin resquicios: violencia del conocimiento, violencia del lenguaje, violencia de proyecto, violencia

institucional, educativa, policial, violencia sin límites. No contenta con eso, introduce su violencia en el mundo de vida popular.

Es fácil declarar incapaces de algo a quienes previamente se les ha impedido ejercer su capacidad. Es el clásico recurso de culpabilizar a la víctima[26].

Estamos sumergidos en un **desencuentro** estructural que atraviesa de parte a parte toda la realidad venezolana: el desencuentro entre el proyecto de sociedad y el proyecto relacional del pueblo. Este último no es un proyecto elaborado en términos de razón, sino un proyecto constitutivo del mundo de vida popular, intrínseco a la vida que el pueblo vive. Este **desencuentro** puede llegar a convertirse en **encontronazo** de imprevisibles consecuencias.

Puede resultar sorpresivo que al conflicto libertad-dependencia haya propuesto otro alterno: amor-desamor. Para la modernidad este planteamiento no tiene ningún sentido: desde la emoción no se construye sociedad, la sociedad se construye desde la razón.

En la episteme de la modernidad semejante planteamiento no tiene sentido porque, sencillamente, no es un planteamiento moderno.

La modernidad no puede pensar el amor sino como emoción o sentimiento, propiedad del individuo, propiedad que hay que controlar y tener sometida a la razón, pues por definición, es irracional.

Desde la relación, en cambio, el amor es pensable no como sentimiento sin más, sino como estructura afectiva en la que la razón y la libertad son relacional-amorosas (solidaridad-retraimiento).

La relación que vive y que, viviendo, es cada persona singular, está transida constitutivamente de afectividad (amor-desamor). La **relacionalidad** del hombre del pueblo lleva en sí, raigalmente, la afectividad. No tiene afectividad, **vive relación afectiva**. El entramado, entonces, **estructura convivial**, se vive como **afectividad relacionante** y **relación afectivante**.

Así como la modernidad tiene que resolver el problema de la libertad individual, el proyecto popular habrá de plantearse el problema del amor. La comparación no indica semejanza. El problema de la modernidad es totalmente dis-tinto del problema popular. El conflicto

[26]Véase este concepto desarrollado por Syed Hussein Alatas.

amor-desamor en la relación estará siempre replanteándose y siempre acicateando la creatividad en el proyecto popular.

10

UNA EPISTEME DE LA RELACION

Y derrumbándose de vuelta en la silla curul, unió las manos, se tronó los dedos y añadió, pensando cada palabra:
- Decretamos... la inexistencia... de un... mundo... nuevo...
Miró el silencio que le rodeaba.
Con un gesto desdeñoso de la mano, despidió a la compañía.

(Carlos Fuentes)

Son peligrosos porque forman parte de una banda por siglos segregada. Esa... ¿Cómo le diría? Esa nación metida dentro de otra. El Rendón lo sabe. Debemos desintegrar esa baja masa que hemos mantenido por siglos unida. Agucemos primero, en quienes sea posible de esa gente, el estímulo de la ambición; unos contra otros, y luego el del predominio del individuo; que piquen el dulzor, o el veneno, de la ambición individual. Y los manejaremos y aprovecharemos. Y hay que quitarles esa lengua antigua en que tan bien, tan fulminantemente, se comunican, se enardecen, se confabulan.

(José María Arguedas)

No me preguntes
cuántas vèces por segundo
mueve las alas el colibrí.
Pregúntame, por ejemplo,
qué estamos haciendo por Haití.

(Alí Primera)

UNA EPISTEME DE LA RELACIÓN

1.- Episteme Popular

De todo lo expuesto en el capítulo anterior, concluyo que el hombre de nuestro pueblo **se vive**, de partida y por siempre, como **relacionado**. Vive-en-la-relación[1]. La relación es su experiencia-praxis originaria y raigal, **desde** la que brota toda otra praxis y experiencia, y en la que tiene realidad.

No estoy hablando de la **conducta de relación**, sino de la relación en la que **es** toda conducta, también la conducta de relación.

El mundo popular estará por tanto definido por el vivir-la-relación.

Si tiene sentido el discurso hasta aquí desarrollado, y el mundo de vida pone las condiciones del conocer, la episteme, el modo general de conocer de nuestro pueblo, es un conocer desde la relación y por relaciones.

Estamos ante una episteme que consiste en conocer no por individuos sino por relaciones. La relación no es un derivado construido del individuo sino el individuo un derivado construido de la relación. La relación no es un arte-facto necesario sino el fundamento de todo conocer.

---

[1] · A partir de la madredad y la hijidad, la marca-guía relación cambia de posición y se coloca en la base de todas las marcas derramando su luz sobre ellas. Es en la relación, como realidad constitutiva de los hombres y mujeres de nuestro pueblo, donde rehacen su sentido la implicación, la familia, la afectividad, la madredad y la hijidad. El hombre con el que vivo en la comunidad popular no es individuo sino relación. No cualquier relación sino una matricentrada afectiva. Entre individuo y relación no hay oposición, no son extremos de un continuo ni contrarios dialécticos; son externalidades, pertenecientes a esferas distintas. Quiero destacar este punto pues lo que se opone a individuo e individuación es la masa y la masificación o la fusión afectiva, como plantea Maffesoli en su concepción de los grupos societales. En la relación es concebible la singularidad, si no la individualidad. Cada persona es una manera singular de ser relación pero no individuo en cuanto el individuo implica la ruptura de las relaciones dadas y la producción desde sí de relaciones. El individuo produce sus relaciones, la persona-relación está en un mundo de relaciones a su manera singular de estar.

Que este fundamento epistémico no sea sólo una realidad popular o un remanente del pasado, sino una exigencia profundamente humana, más allá de todo producto histórico que se le haya sobrepuesto y lo haya negado como existente y lícito, pueden hacerlo pensar quienes como Buber, Levinas, y muchos otros se esfuerzan por pensar verdaderamente de otro modo desde experiencias sociales lejanas y distintas.

No es, sin embargo, su universalidad lo que me importa aquí, sino su distintividad.

Dos productos culturales latinoamericanos de plena actualidad, por lo menos, parecen estar regidos por el mismo fundamento epistémico: la literatura más relevante y la teología de la liberación.

¿Sobre cuál matriz epistémica está pensado el mundo de Macondo? ¿Y la teología de la liberación?

En otro lugar he señalado la radical oposición entre la actitud de Lutero —teología del individuo— y la de Leonardo Boff —teología de la comunidad— ante retos similares (1989, c).

Ignacio González Faus, un teólogo europeo, lo ha reconocido expresamente: "Una reciente obra de antropología teológica latinoamericana (la de J. Comblin) hace arrancar su estudio de la experiencia de las **comunidades** creyentes(...) En cambio, cualquiera de los tratados clásicos europeos sobre el mismo tema (...) (incluido mi reciente **Proyecto de Hermano**) habla siempre del hombre considerado como **individuo**(...). Occidente sigue siendo hijo (a veces esclavo) del individualismo de la Modernidad(...). Lo novedoso de la teología latinoamericana es hasta qué grado la experiencia creyente y la vivencia espiritual son experiencias comunitarias en su modo de realización, pero también muchas veces en su contenido(...) Metz lanzó en los años sesenta aquel grito programático de desprivatizar la fe y la teología(...) aquel programa sigue prácticamente incumplido en Europa(...) porque el marco cultural en que se hace la teología quizás rechaza ese programa más que exigirlo" (González Faus, 1989; los subrayados y paréntesis en el texto).

El testimonio de la teología latinoamericana de la liberación que, si bien no es la única que se hace en nuestras tierras, es sin embargo la más característica y original, la más propiamente nuestra, no se trae aquí sino como expresión de otra forma de hacer

conocimiento, no a partir del individio sino a partir de la relación. Contrasta sintomáticamente con la incapacidad del mundo europeo para desprenderse de la huella epistémica individuo en un tipo de conocimiento llamado por su misma naturaleza a ser mediación para la construcción de comunidad. De una manera intuitiva, y como de pasada, el mismo González Faus atribuye al "inconsciente cultural del Primer Mundo" (Id) esta incapacidad. Ese inconsciente cultural, entendido en el contexto de todo el ensayo, se acerca a lo que aquí vengo proponiendo como episteme.

2.- Aproximación Ultima a la Relación Desde la Modernidad

Seguramente nadie como Apel y Habermas ha ido más allá en el estudio acucioso, filosófico y técnico, de la comunicación que no puede entenderse sino en el ámbito de la relación. Pero sintomáticamente ellos lo inscriben en el campo de la acción y de la razón. Acción comunicativa y razón comunicativa son los conceptos centrales, en donde lo comunicativo es el adjetivo y acción y razón los sustantivos. No se plantean, ni siquiera como posibilidad, partir de la comunicación, y menos de la relación, hacia la acción y la razón.

La **razonalidad** —permítaseme la palabra— moderna es su distintividad.

A mi entender el motivo está en el fundamento epistémico que sostiene su pensamiento: la representación-huella individuo. Si se piensa sobre ese trasfondo, acción y razón son primeros en el sujeto-individuo y la comunicación segundo.

Segunda será también la comunidad, esto es, derivada del individuo.

Si se piensa, en cambio, desde la relación, la acción y la razón vienen a ser derivados y por lo mismo mediaciones a servicio de la persona, ser-de-relación.

He aquí por qué en el "inconsciente del primer mundo" y, por consecuencia, en toda su praxis, la persona ha sido siempre instrumentalizada a servicio de la acción y la razón. El endiosamiento de esta última en el París de la revolución no es una enormidad cometida por exaltados extremistas primarios sino más bien la

re-velación en tiempos de crisis, propicios a la sinceridad desinhibida por debilitamiento de los controles represivos, del más profundo sentido subyacente a la cotidianidad burguesa.

Una obra tan compleja y, por lo menos en intención, tan completa, como la "Teoría de la Acción Comunicativa" de Habermas (1987) dedica todo su discurso a exponer y justificar, pero no fundamentar, su mismo punto de partida: acción comunicativa.

Toda la justificación, y por supuesto la explicación y comprensión, se hace en el seno de la totalidad-modernidad-europea a cuya racionalidad, después de larga y exhaustiva discusión, se da valor de **universalidad**. Ni por asomo se plantea la posibilidad de existencia del totalmente otro. Lo diferente, el pensamiento mítico, es analizado en forma tal que revele su no-otredad, su mismidad en la totalidad de la razón moderna al ser conocido como antítesis y, por tanto, como elemento dialéctico del todo. "Constituyen, en lo que se refiere a las condiciones de un modo racional de vida en el sentido indicado, una antítesis de la comprensión moderna del mundo. De ahí que quepa esperar que en el espejo del pensamiento mítico resulten visibles los presupuestos hasta ahora no tematizados en la mentalidad moderna" (op. cit. I. p. 71).

Se trata de una racionalidad pensada desde el individuo: "Llamamos racional a una persona que interpreta sus necesidades a la luz de los estándares de valor aprendidos en su cultura; pero sobre todo cuando es capaz de adoptar una actitud reflexiva frente a los estándares de valor con que interpreta sus necesidades" (Id. p. 39).

"Nuestras consideraciones pueden resumirse diciendo que la racionalidad puede entenderse como una disposición de los sujetos capaces de lenguaje y acción" (Ib.p. 42).

El "individualismo" de todo esto no le pasa desapercibido a Habermas; es demasiado inteligente para ello: "Este concepto, a causa de su corte individualista y ahistórico, no es utilizable sin más en una consideración de tipo sociológico" (Ib. p.70). En realidad no es rechazado por individualista y ahistórico, si nos atenemos al texto, sino por su inadecuación a lo sociológico. Para incluir esa racionalidad en el estudio social, recurrirá a reinterpretarla en el contexto social e histórico del "mundo de la vida racionalizado".

Ahora bien, "el mundo de la vida" es ante todo un "horizonte en el que los agentes comunicativos se mueven ya siempre" y "queda por su parte delimitado en conjunto por el cambio estructural de la sociedad y se transforma a medida que se produce ese cambio" (Ib. II, p. 169).

En el "mundo de la vida" aparecen siempre en figura los agentes individuales que comparten y se comunican. La relación sigue siendo segunda al individuo.

Ya en el Prefacio el autor deja claro cuál es el horizonte de problemas en que se mueve su investigación: "En lo que se refiere a la actualidad el motivo de esta obra salta a la vista. Desde fines de los años sesenta las sociedades occidentales se aproximan a un estado en que la herencia del racionalismo occidental ya no resulta incuestionable" (p.11).

Sus problemas son las relaciones entre las superpotencias y entre el Estado europeo y sus sociedades. Para nada los pueblos dominados externos al centro.

Por posición asumida Habermas rechaza plantearse el problema de la fundamentación: "Estas grandiosas unilateralizaciones que constituyen el sello de la modernidad no necesitan ni de cimentación ni de justificación en el sentido de una fundamentación transcendental, pero sí que necesitan darse razón a sí mismas del carácter de ese saber y encontrar una respuesta a las dos cuestiones siguientes: la de si esa razón objetivamente escindida en sus momentos puede todavía mantener una unidad y la de cómo establecer una mediación entre las culturas de expertos y la práctica cotidiana" (Ib. II p. 564).

Así no se posibilita la duda sobre el propio mundo.

Habermas se esfuerza por construir una ética de la comunicación que pueda basar una sociedad distinta y permitir una crítica de la sociedad actual sobre la base de una pragmática universal a partir del hecho universal del lenguaje que por lo mismo lleva en sí unas normas universales del lenguaje comunicativo en cuanto constituyentes del mismo.

Agnes Heller critica así la posición de Habermas; "el hombre habermasiano, en cambio carece de cuerpo, no tiene sensaciones; la 'estructura de la personalidad' se identifica en él con la cognición, el lenguaje y la interacción. Si bien Habermas acepta la distinción

aristotélica entre 'vida' y 'vida buena', se tiene la impresión de que la buena vida consiste sólo en la comunicación racional y que cabe abogar por las necesidades sin sentirlas" (1984, p. 287).

Gadamer, así mismo, se distancia de Habermas: "Todo consenso lingüístico no sólo presupone un acuerdo sobre los significados de las palabras y sobre las reglas de la lengua que se habla; por referencia a las 'cosas', en todo lo que puede discurtirse con algún sentido hay muchas cosas que permanecen indiscutidas. Al parecer el que yo insista en este extremo atestigua una tendencia conservadora que sustraería a la reflexión hermenéutica su auténtica tarea crítica y emancipadora.

"Este es, sin duda, un punto esencial. La discusión ha sido sostenida sobre todo por Habermas, como continuador de la 'teoría crítica' y por mí. Una y otra parte hemos procedido de manera que han entrado en juego presupuestos últimos apenas controlados; por parte de Habermas y otros, que se atienen al viejo lema de la Ilustración de resolver prejuicios obsoletos y superar privilegios sociales por el pensamiento y la reflexión, sigue percibiéndose la fe en un 'diálogo libre de coerción'. Habermas introduce aquí el presupuesto básico del 'acuerdo contrafáctico'. Por mi parte me siento profundamente escéptico frente a la fantástica sobreestimación que con ello atribuye el pensamiento filosófico a su papel en la realidad social; dicho de otro modo, mi escepticismo se dirige contra una sobreestimación irrealista de la razón en comparación con las motivaciones emocionales del ánimo humano" (1977, ps. 659-660).

La acción comunicativa es, sobre todo, acción, que se resume en seguir la forma correcta de comunicarse y entenderse. Y esta no puede ser sino racional, en último término con arreglo a fines. La comunicación, pues, para Habermas, hay que hacerla, con una acción que parte de los individuos y a ellos llega.

Desde una perspectiva relacional, la comunicación no hay, en primer lugar, que hacerla, sino que liberarla. Está colonizada, en términos habermasianos, por la racionalidad. Pertenece al mundo de la vida y éste se halla colonizado por el sistema. Se trata, pues, de descolonizar uno y otra. La acción comunicativa, racional, propuesta por Habermas, aparece así como un intento más de que el sistema

ocupe también ese espacio del mundo de la vida, pues la razón ilustrada es la fuerza misma del sistema.

Si hay que pensar una pragmática universal de la comunicación —no de la acción comunicativa— ha de hacerse no a partir del lenguaje, de "las situaciones de habla"[2], sino de la analéctica (Ver: Dussel) de la relación. Plantear estos problemas exclusivamente en términos de lenguaje, es, a mi entender, confundir información con comunicación. Parece que desde la huella-individuo no se puede plantear en otros términos, pues la comunicación no informativa, o no exclusivamente informativa, resulta intematizable. Las críticas de Heller y Gadamer parecen apuntar en esta dirección pero no ofrecen una opción distinta.

Apel, en el mismo intento, pretende ir más allá, a una pragmática transcendental, fijando las condiciones de posibilidad de una ética de la intersubjetividad y la responsabilidad. En esto, en el fundamento, difieren Habermas y Apel. En tal sentido, como dice Adela Cortina (1985 p. 16), Apel "quedaría prácticamente solo en su pretensión de fundamentación filosófica **última**".

Apel entiende que el liberalismo es impotente para producir una intersubjetividad que trascienda el contrato entre individuos para estratégicamente, esto es, en ordenación de medios a fines, acordar los intereses en contraste y, por ello, opta por un "socialismo filosófico, que conciba la razón práctica como razón por naturaleza **comunicativa**, engendrará dicho socialismo filosófico una actitud solidaria, consciente del ser comunitario del individuo, incapaz de entenderse a sí mismo si no es desde la comunidad a que pertenece" (Id. p. 20).

El hecho es que no sólo el concepto de intersubjetividad sino el uso mismo que de él se hace implica ya un partir de los sujetos y no de la relación.

---

[2] "A la base del deslinde entre lingüística y pragmática universal he empezado poniendo la distinción usual entre oraciones y emisiones, pues la generación de oraciones conforme a las reglas de la gramática representa algo distinto que el empleo de oraciones conforme a reglas pragmáticas que forman la infraestructura de las situaciones de habla" (Habermas, 1989 a, p. 326). Aunque sea distinto, es siempre el empleo de oraciones el espacio de la comunicación.

En el transfondo late el individuo-sujeto como huella epistémica. Lo mismo hay que decir de la comunidad como horizonte necesario para la autocomprensión del individuo.

Siempre es el individuo lo primero.

Apel piensa desde su totalidad, y ello queda claro en la defensa que hace de la razón contra el irracionalismo contemporáneo —su antítesis dialéctica— sin plantearse la posibilidad de una exterioridad a la razón europeo-moderna (véase Apel, 1986).

"En realidad, a todos los que actualmente cuestionan la racionalidad occidental en su totalidad, nada les interesa menos que reflexionar sobre la circunstancia de que ellos 'after all' participan en el juego del lenguaje de la argumentación filosófica y no pueden dejar de recurrir implícitamente (es decir, como algo evidente) a las **peticiones de validez universal de la racionalidad filosófica**" (op. cit. p. 23).

Su reciente propuesta de una "semiótica transcendental en cuanto pragmática transcendental del lenguaje" se sitúa claramente en la tradición de la modernidad europea, en su "totalidad" y ya desde el proyecto mismo. La propuesta es concebida como una salida a la crisis de la fenomenología en un intento por superar las deficiencias de la crítica lingüístico-hermenéutica que a ella se le hacen, al mismo tiempo que se reelabora una teoría de la "evidencia fenomenológica". La evidencia fenoménica, cerrada en la conciencia, es superada "en dirección de la verdad intersubjetivamente válida de la interpretación de los signos" (1992, p. 193).

Esta propuesta ofrecería una fundamentación transcendental pragmática a la "necesaria coincidencia entre evidencia y consenso", lo que permitiría pensar en una evidencia intersubjetivamente válida, verdadera.

Todo esto puede ser muy válido, pero en el seno de una determinada episteme, la episteme moderna del primer mundo. La interesantísima y profunda discusión apeliana, más allá de su validez (o no) intra-epistémica, **testifica** el gravísimo problema a que ha llegado la modernidad: no sabe cómo fundamentar, y justificar, una **comunicación** que parece haberse hecho imposible. El consenso es, evidentemente, sólo posible, si lo es, dentro de una Totalidad misma a juzgar por los argumentos de Apel; pero el esfuerzo, y las dudas, del

mismo Apel, evidencian que en la **totalidad modernidad**, esa posibilidad es muy endeble, por no decir sólo aparente.

Si la modernidad ya no deja espacio a la comunicación intra-epistémica (su episteme) —pues a esa carencia apunta la misma discusión de Apel— ¿Cómo se podrá comunicar con otras epistemes dis-tintas?

La episteme popular no puede esperar de la modernidad ningún tipo de aceptación, comprensión o reconocimiento. Ni siquiera puede esperar un mínimo reconocimiento, práctico, de su derecho a la existencia.

Adela Cortina cierra su estudio sobre Apel con esta apelación al mundo de la vida: "El mundo de la vida sigue, impenitente, defendiendo sus derechos. Y tal vez sea en este **humus** de **verdades** prácticas donde tenga su suelo nutricio una razón comunicativa íntegramente humana" (op. cit. p. 232).

Pensar desde la relación es situarse en la exterioridad de la totalidad de la modernidad, permanecer a la intemperie en la marginalidad.

Con la relación como fundamento, y no con la pragmática universal o trascendental del lenguaje y la argumentación, se salva el cuerpo de los hombres, su sensibilidad, su sufrimiento, su libertad, su persona, en fin.

3.- El Esfuerzo Latinoamericano

3.1.- Juan Carlos Scannone

Juan Carlos Scannone, filosófo argentino de la liberación, propone reconstruir, en América Latina, la filosófia y la ciencia a partir de la **sabiduría popular.**[3]

---

[3] "Téngase en cuenta que, cuando hablo aquí de 'sabiduría popular', entiendo 'pueblo' como el sujeto comunitario de una historia común, de un estilo común de vida, es decir, de una cultura, y de esperanzas y proyectos históricos comunes. Entre nosotros son, sobre todo, los llamados 'sectores populares' (pobres,

Inscribe explícitamente su propuesta en la tradicional pregunta por el "ser de América"[4]. "Tal tradición se debe quizás a la búsqueda de la explicitación consciente de la propia identidad cultural en un continente nuevo, que crece, y se ve acosado por la dependencia política, económica y cultural" (1990, b, p. 15).

Esta pregunta en los últimos tiempos, a partir de una hermenéutica histórico-cultural, ha encontrado una respuesta mediadora, entre cultura y pensamiento filosófico, en la sabiduría popular , "pues, en cuanto a su contenido, ella implica el **último sentido de la vida** y, en cuanto a su forma, una **racionalidad** peculiar: la sapiencial" (Id. 18).

Partiendo de la sabiduría popular como lugar hermenéutico, se intenta ahora la elaboración de nuevas categorías y la reelaboración de otras sobre las cuales construir un pensamiento —una filosofía— inculturado.

Sirviéndose tanto de la "vía corta" como de la "vía larga" de Ricoeur, en diálogo, para el análisis hermenéutico, se descubre la **novedad de sentido** propia latinoamericana. A partir de éste se reinterpreta la tradición filosófica occidental "y a la luz de esa reinterpretación se interpretaron aquellos símbolos —los de nuestra

trabajadores y no privilegiados) quienes guardan mejor los valores básicos de nuestra cultura propia y la memoria de nuestra historia común, constituyendo el núcleo de nuestro pueblo en su conjunto. Además, cuando se habla de 'sabiduría', se está señalando una instancia crítica de otras formas —quizás ideologizadas— de saber popular" (1990 b. p.18).

[4] "En América Latina existe la tradición de plantearse la pregunta por el 'ser de América' y por la originalidad que la distingue de otros ámbitos culturales, originalidad desde la cual puede surgir su aporte propio a lo humano universal. Tal tradición se debe quizás a la búsqueda de explicación consciente de la propia identidad cultural en un continente nuevo, que crece, y que se ve acosado por la dependencia política, económica y cultural.

"Esa tradición no es nueva, pero sí lo es la explicación de ese planteo en cada vez más amplios círculos de la intelectualidad latinoamericana. Tal toma de conciencia fue preparada y promovida por la revisión de los presupuestos hermenéuticos de la historiografía liberal, por movimientos políticos populares de carácter nacional y social, y por la revalorización pastoral del pueblo fiel latinoamericano, de su historia y de la religiosidad popular" (1990 b. p. 15).

cultura— refundiendo para ello los marcos conceptuales, aún más, tratando de crear otros nuevos, más de acuerdo con los mismos" (Ib. p. 19).

Scannone señala dos puntos de partida, que se han sucedido en el tiempo, de la filosofía occidental: primero el **ser**, luego el **acontecer**. Un pensamiento latinoamericano inculturado parte de un punto distinto: el **estar**, el "nosotros estamos". Volveré sobre esto.

Ya en 1973 Scannone había hablado de **ruptura** epistemológica, en referencia al lenguaje de la transcendencia pero aplicable a todo el pensamiento: "Dijimos que el cuestionamiento ético desde los pobres y oprimidos pone en jaque a la totalidad del mundo-de-la-vida latinoamericano en cuanto modernidad dependiente. Y por ello cuestiona también a la **racionalidad** moderna que es el **logos** o el sentido de ese mundo. De ahí que podamos hablar de una ruptura epistemológica, pues al cuestionarse la racionalidad de un mundo se cuestiona también su comprensión de la **episteme**, de la ciencia: en nuestro caso de la filosofía como ciencia y del lenguaje filosófico de la transcendencia. Y al cuestionarlo se desenmascara su instrumentación ideológica" (1976, p. 246).

Scannone entiende aquí episteme en su sentido tradicional de ciencia. La ruptura ha de entenderse, pues, como ruptura en los **presupuestos** de la ciencia-filosofía, y no en lo que aquí propiamente se entiende por episteme.

En este sentido, plantear un nuevo punto de partida para la filosofía latinoamericana es proponer una verdadera ruptura epistemológica.

Ahora bien, esta ruptura implica, en este caso, abrirse al pueblo "y el paso por su mediación", pero en cuanto historia y praxis de un pueblo que pronuncia su propia palabra.

Así la función del filósofo-científico se pone como servicio al pueblo[5] en cuanto reelabora reflexiva y críticamente la sabiduría

[5] "Pero además hay al menos una característica que aparece más propia y original nuestra. Pues en América Latina la ruptura epistemológica no solamente se abre a la historia y a la praxis, comprendiendo el logos de la ciencia, de la filosofía y aun de la filosofía de la religión como mediado por historia y praxis, sino que entre nosotros la ruptura epistemológica está implicando también la apertura al

popular desde una posición de escucha, en pensamiento y praxis, mediante lo cual produce la ruptura que supera la modernidad. "No se trata de volver a los tiempos precolombinos, lo que por otro lado sería ingenuamente ahistórico, ni tampoco de negar ahistóricamente nuestro paso por la modernidad dependiente. Se trata de asumirnos a nosotros mismos en nuestro mestizaje cultural, fruto quizás de la opresión y aun de la violación, pero de todos modos, fruto original y nuevo" (Id. p. 250).

Se echa de menos en este autor una definición del término **sabiduría**. De sus textos puede deducirse que se trata de un **saber** no especulativo, sin que por ello carezca de conceptos; no reflexivo, pero tampoco exento de reflexión; práctico-experiencial, vivido —si no vivencial—, emanante de la realidad cotidiana de una comunidad o pueblo; en el que vida y pensamiento se conforman e integran; dotado de unos contenidos y una forma que los estructura en una identidad propia. Inconsciente, preconsciente y consciencia son en él difícilmente distinguibles pues los tres planos se viven a la vez en cada momento práctico, sin contradicción. Permanece como substrato bajo los cambios circunstanciales, tanto técnicos como sociales, y sólo se pierde cuando esos cambios son tales que desestructuran radicalmente todo el mundo de vida de ese pueblo. Sus contenidos son predominantemente simbólicos.

"Claro está que en el caso de la sabiduría popular se trata de un saber **no científico** —¡Lo que no quiere decir necesariamente ingenuo!—. Su elemento no es el **concepto**, como en la ciencia y la filosofía, sino el **símbolo** (símbolo, mitos, ritos, narraciones...). No procede argumentando, como la filosofía, sino imaginando, plasmando, narrando historias, viviendo costumbres, obrando ritos(...) Pero no por ello deja de tener su propia normatividad, aunque no se trata del orden estricto, metódico, autocontrolado, propio de la filosofía. Aun más, no

---

pueblo latinoamericano y el paso por su mediación.

"(...) Por ello la articulación reflexiva y crítica que el filósofo haga de esa sabiduría popular, aun en su saber de la transcendencia religiosa, no será sino un servicio científico de pensamiento a ese mismo pueblo, en el cual y en cuya praxis de liberación está insertado el científico y, en el caso que analizamos, también el filósofo de la religión" (1976. p. 248).

carece de discernimiento crítico; pero es el del 'olfato', la prudencia y experiencia de la vida: en cambio la crítica propia del pensar filosófico será autoconsciente, reflexiva y metódica" (1982, p. 318).

Sin embargo sabiduría popular y filosofía coinciden en que ambos son un conocimiento humano global, a la luz del primer principio y último fin, y un saber fundamental, esencial y universal.

Por lo mismo, entre una y otra puede darse continuidad; pero también ruptura.[6] En América Latina habría, por eso, una ruptura entre el saber filosófico-científico de la modernidad dependiente y la sabiduría popular. Se trata de establecer una continuidad para producir un conocimento científico inculturado o, más bien —para Scannone— para integrar el conocimiento científico de la modernidad, respetando su autonomía, a la sabiduría popular. Esta integración implica, sin embargo, cambios fundamentales en ese mismo conocimiento.

Los contenidos de nuestra sabiduría popular los toma Scannone del documento de Puebla (CELAM, 1978, N° 413 y 448). Ellos serían: un modo peculiar de vivir la relación con la naturaleza, el hombre y Dios, un acervo de valores que responden a los interrogantes de la existencia, un humanismo cristiano "que afirma radicalmente la

---

[6] "De todo lo dicho se concluye que entre la filosofía latinoamericana (entendiendo el adjetivo no sólo como denominación geográfica, sino como inculturación de la filosofía) y la tradición filosófica occidental se da una relación de continuidad y de ruptura. Se da continuidad en la línea de la tradición de la pregunta por el ser (propia del pensamiento 'griego') y de todo lo válido que de ella se deriva acerca de la comprensión de la realidad (philosophia perennis). Hay ruptura en cuanto se da la inculturación de esa misma filosofía en la propia cultura. Pues dicha tradición es asumida, reinterpretada, recreada y tras-formada (de ahí el problema de su nueva 'forma') desde una prioridad dada tanto al momento ético-histórico en relación con el meramente especulativo (lo que, por otro lado, responde a la tradición judeo-cristiana y a muchos aportes cristianos al pensamiento de raigambre griega) cuanto al arraigo de ambos momentos (pregunta por el ser y cuestionamiento ético-histórico) en el ámbito simbólico-sapiencial de acuerdo con la idiosincrasia latinoamericana. No se quita especificidad ni autonomía al pensamiento especulativo y a la pregunta por el ser, sino que se hace consciente su mediación mutua con las dimensiones ético-histórica y simbólica.

"Tales continuidad y ruptura pueden ser interpretadas como el intento de un nuevo paso en la tradición viviente e histórica de la philosophia perennis" (1990 b. p. 96).

dignidad de toda persona (...), establece una fraternidad fundamental (...); es también para el pueblo un principio de discernimiento" (Puebla, 448).

La forma, deducida también del documento de Puebla (Ns. 448 y 414), estaría dada por: una articulación vital de los contenidos, un con-llevarlos creadoramente, un unir sin confundir, sintetizar respetando la especificidad y las diferencias, un regirse por el corazón y la intuición.

"Es decir que la articulación sapiencial no se da primariamente en el orden del concepto (...) sino en el del **símbolo**: artístico (...), religioso (...), y en el orden de las **relaciones interpersonales**" (1982, p. 321).

El pensar filosófico y científico, para ser inculturados, habrán de respetar esta sabiduría e integrarse a ella, si no quieren producirse fuera del pueblo. "Ello hará que debamos luego plantear el problema de una **forma de pensar filosófica** —que se mueva, por tanto, en el elemento del **concepto**—, que responda y que corresponda a esa forma peculiar de vivir, comprender y articular dichos contenidos en el nivel no científico sino sapiencial" (Id. p. 320).

Sobre esta base, Scannone se apresta a elaborar las categorías fundamentales para un conocimiento filosófico-científico inculturado en América Latina.

La primera, y punto nuevo de partida, es el concepto (sic) de **estar**, expresado no en infinitivo sino en primera persona plural del presente de indicativo: "nosotros estamos", horizonte del pensar distinto del horizonte del ser y del acontecer.

"El 'nosotros estamos' es una experiencia inmediata que no puede ser totalmente mediada por la reflexión autoconsciente, y, por ello, le es irreductible. Para comprenderse a sí mismo, el filosofar que de ahí parte contrapone el 'nosotros estamos' al 'ego cogito', pero también al 'ser en el mundo'. Esa necesidad de contradistinguirse le viene desde su situación ambivalente: por un lado, intenta arraigarse en la 'América profunda', pero al mismo tiempo, **desde allí** busca

asimilar su memoria filosófica occidental, en cuanto, y puesto que, se trata de un filosofar **latino**-americano" (1990 b, p. 23).[7]

En esta formulación del 'nosotros estamos' lo primero que resalta es el sujeto, un sujeto comunitario que lo es tanto del estar como del ser y de la historia "y por tanto del pensar sapiencial y del simbolizar que lo articula" (Id. p. 25).[8]

Así, pues, el pensar que el autor propugna "no parte de la relación hombre-naturaleza (...) No es ésa la experiencia primera, sino la experiencia ético-religiosa del 'nosotros estamos', en la cual se dan simultáneamente, en unidad y distinción, la relación hombre-hombre (el nosotros como 'yo, tú y él') y la relación hombre-Dios (el nos-Otros que implica el absolutamente otro)" (Ib.).

Es por eso mismo un saber **ético**. "Se 'sabe' la verdad en una relación ética. (...) que es intrínseca al 'nosotros'" (Ib. p. 26). Y además es un saber religioso.

---

7 "Dijimos que dejábamos para un último punto de la primera parte de este capítulo la cuestión acerca de la originalidad de la perspectiva metafísica que explicita el 'estar' como una dimensión fundamental que se manifiesta y se sustrae en la sabiduría popular.

"Por supuesto no se trata de una originalidad que quiera descubrir algo nuevo sino que —según nuestra opinión— se trata de decir en el lenguaje nuevo una dimensión originaria y universal, a la que muchos pensadores han aludido, pero sin explicarla suficientemente o sin pensarla en su especificidad y en sus relaciones con otras dimensiones metafísicas así mismo radicalmente humanas" (1990 b. p. 54).

8 "Claro está que también el 'yo trascendental' es 'nosotros', en cuanto implica la universalización propia del lenguaje que dice la verdad de la certeza sensible. Pero, como lo diremos enseguida, el 'nosotros estamos' no supone como primera experiencia la relación espíritu-materia, inteligible-sensible, universal-particular, sujeto-objeto, sino la interrelación ético- religiosa. El 'nosotros' no es la universalización del 'yo' ni es el sujeto trascendental de la relación sujeto-objeto, sino que implica, además del 'yo', también el 'tú' y los 'él' (y supone el 'EL'), que no son reductibles al 'yo' ni siquiera comprendido trascendentalmente" (1990 b.p.25).

Puede así hablarse de un núcleo ético-mítico, en el cual se instala la categoría **tierra**, simbolizada en la Pacha Mama (la tierra madre).[9]

Una vez caracterizado el sujeto, y sus implicaciones, se trata ahora de caracterizar el "estamos" no en presente de indicativo sino en infinitivo, el "estar".

Lo considera así como **horizonte fundamental** o **dimensión metafísica** de la sabiduría popular, punto de partida categorial de un saber inculturado.

En este análisis sigue los pasos de Rodolfo Kusch, según él, "principal iniciador del empleo filosófico de la diferencia entre 'ser' y 'estar' característica de nuestra lengua para designar algo propio —aunque no exclusivo, sino universal— de la que él llamó 'América profunda'. Así intentó expresar filosóficamente lo que descubrió en sus trabajos antropológicos de campo tanto en culturas indígenas —sobre todo andinas— cuanto en la cultura urbana popular latinoamericana. En el interjuego de las tres dimensiones (estar, ser, acontecer) se puede comprender (en abstracto) la existencia cultural de los pueblos y de los hombres como un 'estar-siendo-así'" (Ib. p. 31).

El estar es previo al ser, al sentido y a la libertad, "es decir, anterior al ser como 'logos' y como 'ethos'". Es el pre-ontológico y pre-predicativo de que habla Heidegger en "Ser y Tiempo", pero no interpretado como ser sino como mediación simbólica.

Así el concepto de estar está íntimamente relacionado con el de tierra y el de símbolo, "el cual por su adherencia a la tierra nunca

---

9 "Otra categoría clave es la de tierra. El 'nosotros-pueblo' está en relación con la tierra, en la que está. No se trata de una relación meramente económica (aunque también lo es), sino de una relación primeramente religante (religiosa) y ético-comunitaria (cultural). Ella implica al mismo tiempo realidad ('de suyo') y simbolicidad. 'Tierra' no es, por lo tanto, reductible a la idea griega de 'physis' ni a la moderna de 'naturaleza' (en la relación sujeto-objeto).

"La tierra es símbolo de lo numinoso, sagrado, ctónico, materno, de la religiosidad (que no se reduce a lo ético, y paterno), y, por ende, del misterio de Dios, sin negar su trascendencia sino, por el contrario, reafirmándola desde otro ángulo, como centro del 'nosotros', al que trasciende por dentro, y como raíz misteriosa de su estar" (1990 b. p.27).

pasa totalmente a lenguaje —ni siquiera metafórico—, ni puede ser totalmente mediado por la reflexión o la libertad" (Ib. p. 32).

En base a un análisis detallado de las diferencias entre ser y estar, propias del castellano, en lo que se distingue de otras lenguas, Scannone precisa el sentido del estar latinoamericano.

Indeterminado en infinitivo, lo mismo que ser, exige una determinación que no es intrínseca o esencial —propia del ser— sino **circunstancial o modal**. "No expresa la naturaleza o esencia de las cosas, sino un estado pasajero o una circunstancia, algo precario y contingente"(Ib. p. 46).

El estar además puede usarse, y se usa, a diferencia del ser, seguido de la preposición "en" para indicar ubicación, cosa que le da una "fuerte coloración espacial".

Pero tiene también una connotación temporal seguido del gerundio de otro verbo. "Cuando decimos 'estoy cantando', queremos significar una duración y actualidad en la acción de cantar" (Ib. p. 47). El ser de los que están puede así definirse como un "estar-siendo".

Finalmente el estar es indicativo también de la **facticidad** de lo que está, como cuando se dice: "ya está".

Ahora bien, trascendiendo el lenguaje, el estar constituye una "dimensión originaria de la experiencia. Esa dimensión es universalmente humana; por tanto, lo propio de la América profunda no es el hecho de vivirla, nisiquiera de explicitarla, sino el hecho cultural de que América se resista a que se intente anular el 'estar' o reducirlo al solo 'ser'" (Ib. p. 48).

La sabiduría popular latinoamericana está recorrida y ordenada por un "logos" que "siendo sapiencial, es también simbólico y ético" (Ib. p. 59).

Ahora bien, "el **logos** de la sabiduría popular es la dimensión lógico-sapiencial del **symbolon**. Es principio de intelección universal y, por ello, también de organización del mundo(...) Por consiguiente es así mismo principio de una posible fundamentación científica que se arraigue en la sapiencialidad" (Ib. p.60).

Para Scannone, el futuro cultural de América Latina depende precisamente de cómo se resuelva el conflicto histórico entre racionalidad sapiencial y racionalidad científico-técnica moderna. Entre

ambas es posible una síntesis nueva, si desde la racionalidad sapiencial latinoamericana se reubica histórica y existencialmente la racionalidad moderna "de modo que, respetándosela en su autonomía y especificidad, se le dé —en la acción histórico-cultural concreta— el **arraigo cultural y la orientación ética** de justicia de las que en sí prescinde y que, en el proceso cultural concreto, ella tiende a amenazar y aún a negar"(1981, p. 154).[10]

El uso que se ha hecho de la racionalidad científico-técnica produce, de hecho, la muerte de las culturas que no encajan en ella, pero ese uso es ambiguo pues produce también bienes de modo que "bien arraigada y orientada no sólo puede ayudar a solventar eficazmente —en forma hoy prácticamente imprescindible— nuestros problemas estructurales, sino también —por el ya señalado proceso de transferencia cultural— a transferir exigencias de racionalidad y eficacia a otros planos de la cultura, haciéndoles tender así a unas más eficaces personalización y socialización"(Id. p. 155).

El instrumento intelectual, método, para este paso no ha de ser el pensamiento unívoco y analítico, propio de la modernidad, ni el dialéctico, sino el **analógico**, que Scannone llama también alguna vez analéctico, pero con un sentido muy distinto del que le da Dussel.[11]

Con el pensamiento analógico puede pensarse al mismo tiempo la unidad en la diferencia, "respeta la distinción en la unidad y a ésta

---

10 "En sí misma la racionalidad científico-tecnológica prescinde tanto del arraigo en el trasfondo semántico de tal o tal cultura determinada cuanto de los fines éticos. Su racionalidad se mueve en el ámbito de lo abstracto —y no de lo concreto—, de lo universal —y no de lo particular— , de lo construido —y no de lo culturalmente dado—, de lo uniforme —y no de la distinción de culturas— . Por otro lado, preocupada por la eficacia de los medios funcionales, deja en supenso el ámbito ético de los fines, implicando el peligro de la propia autofinalización.

"Sin embargo, en concreto, según el proceso histórico determinado en que la racionalidad científico-tecnológica nació, se desarrolló y llegó a nosotros, ella de hecho fue usada para acrecentar el dominio injusto de unas naciones y clases sociales sobre el núcleo ético-mítico de las culturas, en especial, de aquéllas en cuyo ámbito no se desarrolló primero" (Id.).

11 "Hablo de analéctica aplicando al conocimiento de la trascendencia propia del futuro y personalidad del pueblo latinoamericano, la dialéctica propia de la analogía tomista del conocimiento de la trascendencia de Dios" (1976, p. 150).

en la distinción, sin separación ni confusión de transcendencia e inmanencia(...) comprende la negación desde la afirmación (y no al revés) y la afirmación y negación desde la transcendencia propia de la **via eminentiae**" (1982,p.325).[12]

Al plantear la **sabiduría popular** latinoamericana, con sus contenidos y categorías, de ellos, emanantes y con su propia forma y al **estar** como horizonte simbólico-experiencial del que puede partir un conocimiento propio inculturado, Scannone se aproxima a lo que aquí vengo planteando como una episteme popular. No llega sin embargo, porque se detiene un paso antes. Le falta el análisis hermenéutico de la sabiduría popular misma. Y este paso no lo da porque no hace el análisis de su propia episteme.

Como él mismo dice, en referencia al papel del filósofo, su actividad pensante es un esfuerzo de servicio al pueblo, hecho por un filósofo que sigue siendo el filósofo producido por su propio proceso de formación, del que no se desprende, y no la actividad filosófica de un ser-del-pueblo que filosofa. En el mejor de los casos indica las vías por las que el hombre del pueblo reflexivo pudiera filosofar, pero son unas normas dadas desde fuera.

---

12 "Si hablamos de sabiduría popular, diremos que debemos encontrar un método que al mismo tiempo recoja lo racional (sapiencial práctico y simbólico) que tiene por ser sabiduría, y lo singular histórico distinto que posee por ser sabiduría de nuestro pueblo.

"Por consiguiente estamos en búsqueda de un método cuyo logos y cuya lógica —sin dejar de serlo— den lugar tanto al éthos como al símbolo, es decir, den lugar no sólo a la alteridad ético-cultural y la novedad histórica, propias del ethos de un pueblo, sino también a la irreductibilidad y singularidad propias del símbolo en que dice su sabiduría de la vida (...)

"Nosotros estimamos que una adecuada respuesta a esa búsqueda la puede dar una relectura de la analogía, hecha desde la situación histórica y cultural latinoamericana y puesta al servicio de una hermenéutica filosófica de nuestra historia, cultura y sabiduría popular. Pues precisamente la analogía sirvió históricamente para pensar la lógica de la trascendencia y de la unidad en la diferencia. Fue usada tanto para decir conceptualmente la comprensión del símbolo y de la narración histórica sin intentar reducirlos a conceptos, cuanto para comprender en concepto la gratuidad de la libertad creadora y la novedad gratuita del acontecimiento y la creatividad históricos, pero respetándolos" (1990 a, pp. 78-79).

Ello está claro, por ejemplo, en la pretensión insistente de atribuirle universalidad a las categorías de la sabiduría popular en el mismo plano de la pretensión de universalidad que se atribuye a sí mismo el pensamiento occidental.[13] De aquí su insistencia en encontrar un método que logre la unidad universal respetando las diferencias. Se sigue moviendo, pues, en el ámbito moderno de la diferencia.

Si al ser y al acontecer europeos logramos integrar nuestro estar, en esa trilogía nos reconoceremos finalmente aceptados en paridad de condición en la unidad de la cultura occidental, al mismo tiempo que se nos respetará nuestra diferencia. Ingresaremos de derecho en la Totalidad y además enriqueciéndola con nuestra peculiaridad.

Al parecer, no puede haber sino **un** pensamiento humano, en el que tenemos derecho a ingresar, **una** humanidad de la que hasta ahora hemos estado injustamente marginados.

A mi entender, y **en esto** coincido con algunos postmodernos[14], nuestra identidad se justifica con el simple hecho

---

[13] "Ella —de acuerdo a mi opinión— no se identifica con las formas premodernas que frecuentemente adopta entre nosotros, sino que, por ser más radicalmente y originariamente humana, por tratarse de la racionalidad más propia del mundo de la vida, por ser esencialmente respetuosa al mismo tiempo de las diferencias y de la unidad plural, puede asimilar al desafío de la modernidad, reubicando sapiencialmente las otras formas de racionalidad sin tocar su autonomía, su carácter crítico y su diferenciación, propias de la herencia moderna" (1991, p. 160).

[14] Véase la evaluación que hace Scannone del pensamiento postmoderno:

"El postmodernismo, por el contrario, valora positivamente la diferenciación, el pluralismo, la relativización, la desintegración del sujeto y del objeto, el fracaso tanto de los grandes relatos como de los sistemas totalizantes. Se los estima positivamente a partir de la experiencia estética de la inconmensurabilidad de reglas y de estilos, y de la 'fruición' instantánea de lo que simplemente acontece. La frase de Nietzsche: 'danzar sobre los abismos' resume así una actitud: 'sobre los abismos', pues el dios de la metafísica y ésta misma, en cuanto intento de fundamentación absoluta y total, ha muerto: pero 'danzar', porque se vive así la liberación de nuevas posibilidades. Se trata, entonces, de un 'nihilismo positivo', en gran parte inspirado por Nietzsche (...) Vista esa problemática desde América

de serlo, aunque sea precisamente particular y sin pretensiones de universalidad. Ninguna totalidad respeta las distinciones, sólo las diferencias en el seno de lo mismo.

Seguramente a su pesar, Scannone se incluye en el pensamiento de una abierta y muy atrevida Ilustración. No dependiente, es cierto, pero tampoco **otra cosa**.

El carácter unívoco que da al término **racionalidad**, con sus caracteres de identidad, inteligibilidad, necesidad y universalidad, lo sitúa en la modernidad ilustrada. En consecuencia se esfuerza por demostrar que el "logos" —ya la palabra es sospechosa— sapiencial reúne esos mismos carácteres y por tanto goza de una "verdadera racionalidad humana" (1981, p.156)[15], lo mismo que el pensamiento griego. La matización que intenta, no cambia profundamente esa realidad: "Claro está que, en el caso del 'logos' sapiencial se trata de una universalidad situada (¿Cuál no lo es?), y no descontextuada geocultural y éticamente; se trata de una necesidad abierta a las

---

Latina, ella resulta ambigua (en un sentido positivo y negativo). Pues, por un lado, la crítica del logocentrismo y del totalitarismo de la razón y sus intentos de uniformación, así como el énfasis puesto en la pluralidad y la diferencia nos permite liberarnos del eurocentrismo o de cualquier otro tipo de centrismo más o menos opresor, y reconocer nuestra propia diferencia y racionalidad dentro de la racionalidad plural (...) Pero, por otro lado, no sólo se trata de una ambigüedad, pluralidad y diferenciación positivas, sino también de un nihilismo negativo, que amenaza con destruir nuestra condición de sujetos históricos, nuestra comunidad como pueblo y como comunidad de pueblos y nuestra exigencia comunitaria de vivir en la justicia hacia dentro y hacia fuera" (1991 p. 154-156).

[15] "La reubicación de la racionalidad científico-tecnológica desde la sabiduría popular latinoamericana es posible porque ésta también implica racionalidad: implica una racionalidad humana más englobante, arraigada en el suelo cultural, y éticamente orientada a la justicia, impregnada del sentido cristiano del hombre y de la vida; pero que no por ello deja de ser verdadera racionalidad humana.

"Por ser racional dicho 'logos' sapiencial puede ser pensado en sus caracteres de identidad, inteligibilidad, necesidad y universalidad, caracteres que caracterizaron al 'logos' griego y que posibilitaron históricamente el surgimiento en Occidente de la racionalidad científica y la correspondiente racionalidad técnica" (Id.).

diferencias de espacios culturales y a la libertad y novedad históricas, y no de una necesidad totalmente formalizable en funciones matemáticas o dialectizable en leyes dialécticas (¿Y quién lo duda?); se trata de una inteligibilidad determinada(...) se trata de una identidad no abstracta ni dialéctica, sino de una identidad plural que vive del respeto de las diferencias y no del nivelamiento de las diferencias" (Id.; los paréntesis son míos).

Más allá de estas observaciones de fondo, el trabajo de Scannone tiene el indudable valor de plantear la raíz cultural latinoamericana como válida fuente de conocimiento filosófico y científico. De todos modos ese conocimiento no tiene por qué coincidir con el occidental. Puede ser **otro** y ello no lo invalida en absoluto. Sólo siendo otro puede dialogar, en la distinción, con él.

3.1.1.-Escolio

El estar como categoría latinoamericana, no surge en Scannone de la lengua popular sino de la lengua castellana misma. Sobre ello ya han reflexionado filósofos españoles como Ortega y Zubiri. Es cierto que no han intentado aislarlo como categoría y en eso Kusch y Scannone introducen una novedad.

Si es cierto, como dice Scannone, que a los extranjeros les resulta muy difícil distinguir con corrección gramatical y de uso el "ser" y el "estar" castellanos, también es cierto que les resulta difícil el uso del "hay", tan perfectamente impersonal y para cuya expresión otras lenguas suelen necesitar dos palabras, por lo menos, con variaciones en el plural.

En Venezuela el "hay" es irrespetado en esa trasgresión, incorrección gramatical pero precisa corrección socio-cultural epistémica, que es el "**habemos**".

En el "habemos" el pueblo venezolano se declara no-español, sin negar por ello todo lo que de español pueda tener en su mestizaje.

El "habemos" es una novedad lingüística que transgrede la lengua, des-impersonalizando y personalizando el "hay" impersonal. A la pregunta: ¿Cuántos hay aquí?, la respuesta no es: "hay tantos", sino: "habemos tantos". El número puede ser impersonal pero no cuando es de personas en grupo o comunidad.

Este "habemos" está pronunciado no desde el individuo sino desde la relación. Pero además el "habemos" no implica nada de espacial, como supone Scannone para el "estar", sino de un algo puramente humano. No se pronuncia desde la Naturaleza sino desde la "Humaneza". No está sobre la tierra sino sobre el hombre. Sospecho que ese hombre es en realidad la madre, pero no una Pacha Mama, madre tierra, sino una madre-madre.

No puedo emitir un juicio sobre la cultura andina (los Andes del Sur), pero pienso que probablemente la Pacha Mama, antes que madre tierra, es, epistémicamente, madre humana.

Si hemos de encontrar una categoría como punto de partida para el pensar inculturado en nuestro pueblo, el "nosotros estamos" nos resulta extraño. La nuestra es el "habemos", pura relación en humanidad, primera persona del plural en la que no hace falta pronunciar el sujeto porque está en el puro verbo implícitamente explícito.[16]

3.1.2.- Algunas Observaciones más al Pensamiento de Scannone.

La pregunta por el "ser de América", de la que parte, no es una pregunta popular, como no tiene tampoco nada de popular la un tiempo aguda polémica sobre la identidad venezolana. Ambas son preocupaciones de intelectuales no in-populados y con cierto sentimiento de inferioridad ante la cultura extranjera.

En nuestro pueblo no se da nisiquiera la pregunta por el ser, no sólo conceptual sino tampoco simbólica o mítica. El ser se recibe simplemente como don —en el fondo materno— y no causa interrogación. La pregunta fundamental es tal vez por la vida, pero no ciertamente por el ser de la vida, sino por su posibilidad en la situación de inseguridad en que transcurre: "¿Viviré? ¿Podré seguir viviendo

---

[16] Nos falta, ya lo he dicho, una herméneutica de nuestro lenguaje popular. La creo indispensable. No me considero en condiciones de ir más allá, por ahora, de esta referencia al "habemos". No lo planteo como una tesis, sino como una posibilidad heurística.

como persona?" Claro que esta formulación también es intelectual; la del pueblo es vivencial.

El pueblo no puede ser "mediación" por la que hay que pasar para construir un pensamiento inculturado. El pueblo, su sabiduría y su episteme, son el lugar del pensamiento, que le pertenece. Si se ha de construir un pensamiento filosófico y científico, no ha de ser a partir del pueblo sino que ha de ser del-pueblo, producción popular aunque se haga en diálogo, y no en dependencia, con otro pensamiento. No filósofos y científicos "a servicio del pueblo", sino filósofos y científicos —el nombre no ha de ser en este caso unívoco— de-pueblo.

Por eso me parece una utopía, en el peor sentido del término, el pensar que se pueda reubicar la racionalidad moderna desde la racionalidad (??) sapiencial y así corregirle la negación ética. Creo haber fundamentado bastante en este trabajo mi pensamiento al respecto en cuanto afirmo que las consecuencias negativas y positivas de la racionalidad moderna no son emanaciones accidentales de su propia realidad intrínseca. Con ella el conocimiento popular puede y debe dialogar desde la distinción y no desde la pura diferencia. Que ella pueda dialogar con el pueblo ya es otra cosa.

Finalmente, en la propuesta del método analógico Scannone no toma suficiente distancia de Sto. Tomás, de cuya **analogía**, a mi entender, hace una lectura moderna tomándola como estrategia de conocimiento y prescindiendo del transfondo relacional sobre el que se sustenta y que la constituye. Su método analógico tiende a la unidad, muy comprensible en Sto. Tomás, pero no salva la distinción, como sí hace el analéctico de Dussel.[17]

---

[17] Sin que sean convincentes sus afirmaciones defensivas de lo contrario:

"Hay quienes estiman que la analogía no es, en el fondo, sino una nueva manera de reatrapar la diferencia y la alteridad en la identidad y la mismidad. Estimamos que no es así, pues la analogía, aunque recoge determinadamente en concepto la sobreabundancia del símbolo, con todo, lo hace respetándolo y respetándola. De modo que se hace imprescindible repensar desde la analogía la concepción de la identidad como plural y de la alteridad como tan originaria como la mismidad. Así se supera el mero pensamiento parmenídeo sin caer en el reduccionismo dialéctico" (1990 a, p. 80).

Nada tengo contra el uso y revitalización, en filosofía, de los conceptos medievales. Todo filósofo se sirve de conceptos y categorías elaborados por los medievales y llevados, elegantísimamente, a su más sutil precisión por Sto. Tomás. Esto es válido incluso para Heidegger, Sartre, Marx, Apel, Habermas y hasta para los más "furiosos" postmodernos, como Lyotard o Vattimo. Pero piensan por otros caminos. En Scannone, en cambio, la presencia paradígmica de Sto. Tomás se percibe a lo largo de todo el discurso, y no sólo en las categorías explícitamente asumidas, como la analogía, o en el lenguaje, sino también en los mismos caminos del pensamiento: integrar, unir, conciliar, una especie de eclecticismo muy fina e inteligentemente elaborado, etc.

No obstante nuestra realidad popular, más en el pasado que en el presente, muestre ciertas semejanzas con la situación de la Edad Media, semejanzas sobre las cuales algunas tesis marxistas han construido identidades, la distancia real es la que existe entre realidades distintas. Por eso, el paradigma tomista no resulta apto para comprenderla y elaborarla.[18]

3.2.- **Enrique Dussel**

No es pertinente en el marco de este estudio hacer una exposición completa del pensamiento de Enrique Dussel, filósofo argentino, uno de los primeros, si no el primero, que se planteó hacer una filosofía latinoamericana de la liberación. Me limitaré a lo que se relaciona con mi tema. Su pensamiento, por otra parte, es tan rico y complejo que exponerlo adecuadamente requeriría amplio espacio. Me guío fundamentalmente por una conferencia dictada en Viedma en 1972

---

[18] Esto no significa descalificar sin más a Sto. Tomás para el intelectual latinoamericano, sobre todo si quiere mantener nexos con la tradición católica. El enfoque de Clodovis Boff (1982) sobre las relaciones entre Sto. Tomás y la teología de la liberación parece el adecuado:

"(...) aparece como modelo para los teólogos de la liberación con respecto a los desafíos culturales propios de su tiempo (...) por haber sido un **teólogo militante**, por haber teologizado en conexión con la praxis, aunque ello pueda parecer sorprendente" (p. 281).

y que aparece como capítulo final en su obra: "Introducción a la Filosofía de la Liberación" (1988) pues en ella encuentro una síntesis sencilla de su posición filosófica.

Pensar es introducir una ruptura en la cotidianidad, volverse sobre ella, más allá de vivirla, y planteársela como problema.[19] Dussel pretende hacer eso sobre la cotidianidad latinoamericana. Se remite a las dos vías de Ricoeur para esclarecer lo cotidiano. El camino largo es aquél que "para llegar al fundamento de una época o un mundo(...) transita por muchas mediaciones (...) Comienza por ser una simbólica; efectivamente parte de las obras de la literatura, de la economía, de la política, de aquellas obras que muestran lo que acontece en el mundo cuyo fundamento busco, y va de horizonte en horizonte hasta llegar al fundamento (...) El camino corto, en cambio, es un encarar en forma directa el esclarecimiento del fundamento de una época. Es el camino **ontológico** que, partiendo de lo cotidiano, se pregunta por el sentido del ser de una época" (Id. pp. 187-88).

Su crítica del pensamiento occidental, y, en éste, de la modernidad, es radical, sin intento alguno de conciliación al estilo de Scannone. Este pensamiento, a pesar de su múltiple variedad, no va más allá de la ontología, que es la filosofía de la totalidad y por ende de la dominación al no poder pensar la exterioridad y la distinción

[19] Sobre la "conversión al pensar " desde la cotidianidad, puede hallarse una amplia exposión histórico-filosófica en el cap. VI del vol. II de "Para una Etica de la Liberación Latinoamericana" (1973, p. 129 ss).

como otredad total.[20] Los intentos de superación son sólo "pretensiones" como en el caso de Heidegger.

"Subrepticiamente, el horizonte de que hablamos es presentado por Heidegger con la palabra 'mundo'. La descripción es del 'ser-en-el-mundo'; esto significa: soy único y mi mundo es único; es la totalidad neutra, inocente" (Ib. p.194).

Esta totalidad no tiene en realidad nada de inocente. Es la totalidad moderna europea que concibe a los otros hombres como seres de su propio mundo, un mundo pensado como único "natural incondicionado y exclusivo punto de apoyo de todo pensar posible. El otro fue reducido a ser un ente dentro de tal mundo" (Ib. p. 195).[21]

[20] "La modernidad, al descartar a Dios por razones que estudiaremos en el capítulo X, queda sólo con el hombre, 'alguien', persona, pero, encerrado en una totalidad radicalmente distinta de la de los griegos. La Totalidad del solitario **ego cogito**, personal, 'alguien', es el horizonte mismo hasta el que puede instaurarse un mundo humano: sea el ámbito de las ideas claras y distintas, sea el orden trascendental de la razón pura, sean las regiones ontológicas de la fenomenología o el ámbito cultural de la economía política y aun el mundo de Heidegger. La Totalidad intencional tiene como punto de apoyo (pro-ductor, constituyente o descubridor) al **ego**, al **Da-sein**. La Totalidad de 'lo Mismo' de la modernidad no es ya cosmo-lógica, es logo-lógica (si por **logos** se entiende ahora un momento de la persona, de la substancia humana, de la subjetividad como subjetividad: el **cogito**, la **Bewusstsein** o aun la com-prensión: **Verstehen**). Dentro de esta Totalidad solipsista (como **ego** o como **nosotros**) no hay alteridad radical; 'El Otro' queda **neutralmente** incluido en 'lo Mismo' como 'lo otro'. Si ha habido en la modernidad un caso paradigmático de esta inclusión de 'el Otro' en 'lo mismo' absoluto ha sido Hegel. Lo ab-soluto sin alteridad es lo absuelto, lo único, lo solitario, lo que no tiene Otro que sí mismo" (1973, v. I, p. 107-108).

[21] "Habiéndose confundido el Todo con el solo polo dominador, lo dominado viene a ser la di-ferencia ('lo otro') interna a 'lo Mismo'. Si ese 'otro' irrespetuosamente intentara arrogarse el derecho, la justicia, de declararse no di-ferente sino dis-tinto, 'fuera' entonces de la Totalidad o como 'exterioridad' (el realmente Otro), significaría un peligro para 'lo Mismo' como totalidad-dominadora. En este caso habría que eliminar a 'el Otro', que defiende su 'exterioridad': esa es la causa ontológica de los 'campos de concentración', de la identidad totalizante del totalitarismo hitleriano o fascista; ésa es la causa de los trabajos forzados de la Siberia de la 'dictadura' pretendida del proletariado; ésa es la causa de la represión contra el 'negro' en Estados Unidos; ésa es la causa por la que los regímenes

Este pensamiento ha de ser radicalmente cuestionado desde la **exterioridad** y **otredad** de América Latina que no puede ser comprendida como ente de la totalidad europea, y, que así pensada, se convierte en objeto de uso de un sujeto central: Europa.[22]

Lo que Heidegger quiso hacer, y no pudo, nos toca hacerlo a nosotros: superar realmente la ontología, pasando, propone Dussel, al ámbito de la metafísica, pero con un significado distinto del tradicional para esta palabra con la que se nombra otra realidad.

---

policíacos luchan, cuando lo reducido a ser 'lo otro' defiende su dignidad de ser 'el Otro' intotalizable en una ideología que se arroga la veracidad originaria de 'lo Mismo'. Y porque, 'lo Mismo' defiende su pretensión de ser la Totalidad, es que instaura la guerra como modo permanente contra la subversión del totalitario orden del Todo, que 'lo otro' como 'el Otro' vendría a poner en cuestión" (Id. p. 118).

[22] Para su pensamiento sobre la "otredad" y "exterioridad" Dussel se reclama a otra tradición distinta de las griega y moderna: la tradición judeo-cristiana, no como revelación teológica sino como "ethos cultural". A ella puede enlazarse una filosofía de la liberación para América Latina, partiendo de la asunción de la dependencia y la subsiguiente afirmación de sí misma como **otra** y **exterior** al sistema en cuanto **Totalidad**.

"América latina, nuestro mundo cotidiano y no-filosófico del cual surge la filosofía si es real y no sofística, es una cultura **dependendiente**. Los hilos de nuestra cultura, economía, política... se mueven desde **fuera**; siendo oprimidos, el **fuera** es el que ejerce sobre nosotros su voluntad de dominio; el sujeto de esa voluntad de poder es el nordatlántico. Ontológicamente esto significa que nuestro ser está oculto, sutilmente oculto; lo que se le ocultaba era, justamente, el ser un **ser-oprimido**, colonial, ontológicamente dependiente. La tarea filosófica y política en América latina, la que intente en verdad superar la modernidad del sujeto, deberá proponerse detectar todos los rasgos de ese sujeto dominador nordatlántico en nuestro oculto ser latinoamericano dependiente" (Ib. p. 153).

"Si es así, ¿es posible una filosofía auténtica en nuestro continente subdesarrollado, dependiente (y por ello, subdesarrollado) y oprimido aún cultural y filosóficamente? Es posible sólo con una condición: que, desde la autoconciencia de su alienación, opresión, sabiéndose entonces estar sufriendo en la propia frustración la dialéctica de la dominación, piense dicha opresión y **vaya pensando** desde dentro de la praxis liberadora una filosofía, ella misma también liberadora. Es decir, una filosofía que emerge de la praxis histórica y que la piensa desde la existencia personalizada del filósofo, el que habiéndose liberado personal y pro-féticamente, vive anticipadamente un 'hombre nuevo'" (Ib. p. 154).

"Más allá de la ontología está la meta-física; desde este punto de vista la **physis** significa totalidad o el fundamento en el sentido de los griegos y **meta** significa lo que está 'más-allá'" (Ib. p. 196).

De aquí deriva Dussel un concepto distinto de la analogía. "En griego, 'más allá' y 'más alto' se dicen **aná** y 'palabra': **lógos**; de tal manera que **ana-lógos** significa (en su sentido etimológico, en el sentido radical: 'ana-lógico') 'la palabra que irrumpe en el mundo desde más allá del mundo, más allá del fundamento'" (Ib. p. 197).[23]

De aquí también el rechazo al método ontológico-dialéctico como inapto para el análisis metafísico pues sólo llega a la diferencia pero no tiene acceso a la distinción, categoría necesaria para superar la dominación. "Adviertan que uso la palabra 'dis-tinta' y no 'di-ferente'. La identidad se diferencia en los entes de la totalidad; la identidad y la diferencia son dos modos de la Totalidad" (Ib.).

Desde el fundamento del propio mundo es imposible acceder al Otro, a su palabra, que viene desde más allá de ese mundo,

---

[23] "El método del que queremos hablar, el **ana**-léctico, va más allá, más arriba, viene desde un nivel más alto (**ana**) que el del mero método **dia**-léctico. El método **dia**-léctico es el camino que la Totalidad realiza en ella misma: desde los entes al fundamento y desde el fundamento a los entes. De lo que se trata ahora es de un método (o del explícito dominio de las condiciones de posibilidad) que parte desde el Otro como libre, como un más allá del sistema de la Totalidad, que parte entonces desde su palabra, desde la revelación del Otro y que, confiando en su palabra, obra, trabaja, sirve, crea. El método dia-léctico es la expansión dominadora de la Totalidad **desde sí**: el pasaje de la potencia al acto de 'lo Mismo'. El método ana-léctico es el pasaje al justo crecimiento de la Totalidad **desde el Otro** y para 'servir-le' (al Otro) creativamente. El pasaje de la Totalidad a un nuevo momento de sí misma es siempre dia-léctica, pero tenía razón Feuerbach al decir que 'la **verdadera** dialéctica' (hay entonces una falsa) parte del diá-logo del otro y no del 'pensador solitario consigo mismo'. La verdadera dia-léctica tiene un punto de apoyo ana-léctico (es un movimiento **ana-dia-léctico**); mientras que la falsa, la dominadora e inmoral dialéctica, es simplemente un movimiento conquistador: **dia-léctico** (1973, v. II, p. 161).

"Lo propio del método ana-léctico es que es **intrínsecamente ético** y no meramente teórico, como es el discurso óntico de las ciencias u ontológico de la dialéctica. Es decir, la aceptación del Otro como otro significa ya una opción ética, una elección y un compromiso moral: es necesario negarse como Totalidad, afirmarse como finito, ser ateo del fundamento como Identidad" (Id. p. 163).

transcendiendo su fundamento. No hay interpretación posible, pues en ese fundamento no se integra lo que a él escapa por su esencial otredad. Sólo puede haber comprensión saliendo del propio mundo y accediendo al suyo, y este paso no se puede dar sino por la fe, el riesgo y el amor.

La fe al Otro y la inermia que supone amarlo, son riesgos en cuanto se puede caer en las trampas del Otro. Sólo la historia puede verificar, a posteriori, la verdad de la fe y el amor.

"Al método meta-físico lo llamaré 'ana-léctico' y es distinto del 'dia-léctico'. Este último va de un horizonte a otro hasta llegar al primero donde esclarece su pensar; dialéctico es un 'a-través-de'. En cambio ana-léctico quiere significar que el logos 'viene de más allá'; es decir, que hay un primer momento en el que surge una palabra interpelante, más allá del mundo, que es el punto de apoyo del método dialéctico porque pasa del orden antiguo al orden nuevo. Ese movimiento de un orden a otro es dialéctico, pero es el Otro como oprimido el punto de partida"(Ib. p. 199).

El método ana-léctico, pues, parte de la aceptación plena de la otredad y la distinción y, en ella, se constituye como vía del pensar. Este primer paso no es propiamente racional, en el sentido ilustrado, pero no se da sin razones.

Esto de alguna manera ya lo planteó Schelling en su crítica a Hegel, gran maestro de la Totalidad, en referencia al ser absoluto, pero también resulta válido como planteamiento del problema.

La revelación del otro, según Schelling, es la manifestación de una verdad que transciende las posibilidades de la razón; no es irracional sino más-allá-de-la-razón. "Plantea la exterioridad del Otro, que es real más allá de la racionalidad del sistema y que puede revelarme algo nuevo"(Ib. p. 200).

Dussel plantea así, muy influido por Levinas, de quien no obstante hace una lectura original e independiente, el camino y las categorías de un pensar latinoamericano realmente distinto, externo a la totalidad europea y occidental.

También para él, la cotidianidad de la que ha de partir es la cotidianidad del pueblo en su realidad concreta, su cultura y su sabiduría.

Pero esto es ya una posición ética. La presencia del Otro plantea desde el principio, y antes que nada, la ética. "Si la ontología es la introducción a la ética, **la ética es la filosofía primera**, no sólo porque es la introducción a la meta-física, sino porque, y no debe dejarse nunca de tener en cuenta, el cara-a-cara es realmente lo primero, el acceso a la **veritas prima**"(1973, II, p. 187).

En la interpelación ética del Otro, que pro-voca a la fe y al amor, encuentro, encubierta, y en Dussel no explicitada, **la relación** como matriz epistémica, única, a mi entender, desde la que se puede conocer al otro realmente como otro y no como individuo diferente pero no distinto.

Por no haber aferrado la episteme popular, no obstante hacer su filosofía desde la cotidianidad del pueblo, a Dussel le acechan las trampas de la modernidad europea. En esas trampas, la "dis-tinción" se tambalea.

Una de estas trampas ha sido, para Dussel, el pensamiento seductor de Apel. "Nuestra estrategia argumentativa en esta ponencia parte de un estar de 'acuerdo' con lo fundamental de la propuesta de Apel, y, desde sus propios supuestos, continuar andando por las 'sendas perdidas' que nos ha ido abriendo en el bosque" (Dussel, 1990, p. 48). ¿Hay que suponer, entonces, que Dussel está de acuerdo con una "semiótica transcendental en cuanto pragmática transcental del lenguaje", concepción que no puede ser situada sino en la "totalidad" moderna?

Esto parece deducirse de la concepción dusselian ha de nuestra realidad latinoamericana como "la otra cara **necesaria**, silenciada, explotada, dominada" de la Modernidad, su "contrapartida dialéctica", que "constituye con ella (la modernidad) **una sola realidad**, pero siendo la 'otra parte' dominada, explotada, estructuralmente articulada en su función de origen de riqueza expoliada" (Id. p. 47: primer subrayado mío, el segundo en el texto).

Dussel, al parecer, se deja deslumbrar por la "comunidad de comunicación" apeliana (ver: p. 49ss) a la que califica de "verdadera transformación", sin percibir que se trata, sin duda, de una transformación intra-epistémica.

Ciertamente repara en las "insuficiencias" de Apel para Latinoamérica, y las destaca tratándolas ampliamente. Si se llevan hasta

sus últimas consecuencias las reflexiones dusselianas sobre dichas deficiencias se acaba negando el punto de partida, es decir, el "estar de acuerdo con lo fundamental". Es precisamente en lo fundamental, en lo que Dussel mismo no puede estar de acuerdo con Apel. El "Otro" que reivindica Dussel, **no puede** ser pensado por Apel sino en su propia episteme a la que la "totalidad misma" es estructural. Será, pues, un otro dentro de la mismidad moderna, diferente pero no distinto. Repara bien Dussel en que ese Otro no puede ser solamente "trascendentalidad en el nosotros" sino que ha de ser "trascendental 'a' la comunidad misma" (p. 54). El término "trascendental" confunde; ha de hablarse de un Otro, no trascendental sino transcendente a esa comunidad, con todo lo que este término implica. Pero si es **trascendente** a esa comunidad, con todo lo que este término implica. Pero, si es trascendente, ya está fuera, ya es **externo**. No es un "excluido" sino un **externo** y, así, radicalmente Otro.

El *a priori* de una "economía trascendental" puede ser simplemente un "*a apriori*" intra-epistémico, y en Apel lo es. El que ese Otro pueda ser parte "en el futuro de la comunidad de comunciación histórico-posible" (p. 72; subrayado en el texto), una comunidad que se supone realmente universal, exige la superación, por clausura, de la episteme del individuo estructuralmente cerrada e incapaz de diálogo alguno.

No se trata, pues, ni de llamar ni de interpelar para que lo dejen entrar, sino de pronunciar la propia palabra y desarrollar la propia pragmática, desde la otredad externa, en cuanto realmente otras, y, desde ahí, dialogar, o más bien, ahora sí, llamar o interpelar al diálogo, una vez generadas las condiciones de posibilidad del mismo, condiciones que sólo puede generar la episteme popular latinoamericana por ser esencialmente **abierta**. La apelación no puede ser en primer lugar otra cosa sino una llamada a la clausura de la episteme moderna, para que, desde otra postura epistémica, sea posible el diálogo. Pero entonces, el punto de partida latinoamericano no puede ser el pobre en cuanto pobre, simplemente, sino el **pueblo**, que además es pobre, definido no por su pobreza, sino por su otredad radical, su externalidad. Partir del pobre en cuanto pobre es situarse ya en la dialéctica rico-pobre y, por tanto, dentro de la totalidad moderna. Aquí también hay que asumir, desde siempre, el método analéctico en toda su radicalidad.

El acceso a la relación que le parece vedado, por lo menos explícitamente, al filósofo que se identifica como filósofo, resulta accesible a quien se sumerge de lleno en el pueblo.

Es el caso de Paulo Freire, para quien, sin embargo, también, a veces, parecen oscurecerse las fundamentales intuiciones.

3.3.- Paulo Freire

Después de haber adquirido una cierta familiaridad con la obra de P. Freire, pienso que lo esencial de su pensamiento está expuesto en un librito, muy leído, a juzgar por el número de ediciones, pero extrañamente, uno de los menos citados: "¿Extensión o Comunicación?" (1988). Y, si me apuran, creo verlo sintetizado en las dos primeras paginitas del tercer capítulo. Lo demás me parece glosa.

Asienta, en principio, una **obviedad** —así la llama—: "el hombre como un ser de relaciones" (p. 73). Un poco antes ha dicho que el hombre es "Un ser de relaciones en un mundo de relaciones"(Id. p. 41).

Me permito una relectura que no creo traicione su pensamiento: el hombre es un **ser-de-relaciones**.

Si lo tomamos al pie de la letra —y no entiendo por qué no— habrá que entender esto como una definición en el estricto sentido del término. Ello implica que la relación define, para P. Freire, al hombre, que lo constituye en su estructura.

Comprendida así, la afirmación de P. Freire, transciende la tesis marxiana sobre la que parece apoyarse, y a todos los autores que cita, referencias que muchas veces velan más que aclaran este pensamiento.

Ahora bien, ¿para quién es ello una **obviedad**? No para los agrónomos extensionistas a quienes va dirigido el ensayo, ni para los que están insertos en la manera "moderna" de conocer.

En cuanto concepto, el ser de relaciones puede interpretarse a la luz marxiana de las relaciones sociales y además como emanante del "horizonte del ser", pero las conclusiones —epistemólogicas por su enfoque pedagógico— que de él deduce, me hacen pensar que para

Freire la relación no es sólo un concepto sino una regla-huella epistémica del conocer.

La modificación que introduce en la proposición de Nicol, no es accidental. Si para Nicol el verbo que designa el pensamiento ha de ser necesariamente transitivo —superación del **puro** aislamiento, cogito cartesiano—, para él "debería ser uno que comprendiese, como régimen sintáctico, el objeto de la acción y un **complemento de compañía**" (Ib. 74).

De lo que sigue, se deduce, más allá de las palabras, que no se trata de un verdadero complemento, de un con, sino de un co, integrado a la estructura misma del verbo. Es así un verbo que no se conjuga nunca en singular, aunque esté en primera persona del singular. "No hay un 'pienso', sino un 'pensamos'. Es el 'pensamos' que establece el 'pienso', y no al contrario" (Ib. p. 75).

Estas palabras no se pronuncian —no se pueden pronunciar— desde el individuo, sino desde la relación.

Palabras como: "No hay pensamiento aislado, así como no hay hombre aislado" (Ib. p. 74), pueden decirse tanto desde el individuo —y los modernos "socialistas" las dicen— como desde la relación, pero su verdadero sentido es entonces equívoco.

La equivocidad entre lo que él dice y lo que dicen otros autores a los que cita y sobre los que se apoya, no parece ser concienciada por P. Freire. De ahí que su pensamiento con frecuencia presente ambigüedades y dé pie a la malinterpretación y manipulación ideológica de que él mismo se queja.

Su "glosa" no siempre es coherente con su núcleo textual.

Esto probablemente explica que en sus últimos libros-diálogo parezca desdecirse más de una vez[24]. No ha asumido en plenitud la "distinción " latinoamericana del conocer. Ahí, sin embargo, está lo realmente original y válido de su pensamiento.

"¿Extensión o Comunicación?" lleva dentro una verdadera y explícita **ruptura epistemológica**, que está de todos modos, por lo menos implícita, en toda su obra. No haberla asumido en plenitud de conciencia es su comprensible debilidad. Así P. Freire testimonia la

---

[24] Véase, como ejemplo, "Pedagogía de la Contradicción: Paulo Freire" de A. Monchís (1988) sobre todo la entrevista (pags. 148-200).

dificultad de nuestros intelectuales para romper con el "pensamiento universal", sin complejos, y **liberar** el sentido de la verdadera América profunda. Algo parecido les sucede a los teólogos de la liberación.

Desde **nuestro sentido** es posible re-leer ese pensamiento "universal", criticarlo y re-elaborarlo, en diálogo con él desde nuestra distinción que se abre a la suya. Así no habrá dependencias ni ambigüedades, pero tampoco aislamientos. Ni pretensiones de universalidad; o, por lo menos, dejándolas en suspenso.

Entiendo **ruptura epistemológica** como una ruptura no con conceptos y categorías —esto ya debe estar claro— sino con la matriz epistémica de todo un modo histórico de conocer.

4.- La Relación como Raíz de la Episteme Popular

A partir de aquí y desde nuestro pueblo, postulo una episteme que **en-la-relación**, como ámbito epistémico, tiene su centro dinámico originante.

La relación en cuanto raíz matricial epistémica, **no es un concepto** y por lo mismo no se puede hablar de ella con palabras en lógica discursiva. Su lenguaje propio es el del mito y el símbolo. El concepto es la decantación post-hermenéutica del símbolo, pero pertenece a otro orden del conocer.

Los símbolos no pueden manifestarse en el lenguaje del concepto, el cual por su propia naturaleza tiende a ser lo más denotativo —sabemos que no lo logra— posible, lo más cercano al puro signo. Pero, nada puede ser signo de la episteme porque el mundo de los signos está cerrado en sí mismo. Aun en el tiempo en que el signo significaba un referente y el referente era ser; pues también ahí el referente era signo de un mundo-ser, un mundo de signos.

Donde se destroza el signo, donde se quiebra el lenguaje y el discurso, ahí está, "simpliciter", —más bien que se muestra— la episteme. La investigación hermenéutica no es un viaje a través de los signos, sino una acción despedazadora de los signos.

De ahí que intente, a lo largo de este trabajo, cuando me refiero a realidades y no a ideas, un lenguaje que está entre la metáfora

y la denominación, buscando implicar sentidos —sin caer en el idiolecto de un Ortiz Osés—, encaminado a producir en el lector una intelección comprensiva —intelección y comprensión implicadas— de modo que la intelección sea una apertura, también, al **misterio** de la realidad. Misterio entendido no sólo como asunción intelectual de lo "in-inteligible" —de los límites del intelecto— sino sobre todo como "dynamis" desestabilizadora, desconstructiva de seguridades, que permanentemente **reta**, en una apuesta pascaliana, al más-allá práxico-viviente.

De la relación como experiencia fundante del mundo de vida, no se puede, pues, hablar en términos conceptuales, pero tampoco se puede dejar de hacerlo. Por eso mismo el decir ha de ser entendido, al mismo tiempo, como desdecir. Sólo el desdecir —por lo menos sobre-entendido— rasga el velo que fabrica el decir conceptual.

En este sentido, **la relación es misterio**, en todo su significado, y nunca se agota por más que se la investigue, se la piense, se la observe. Cada uno de estos pasos es alejarse de ella, al hacerla objeto y es negarla, pero también es acercarse a ella y afirmarla entre velos cada vez más tupidos, porque es la que siempre vela detrás de todos los velos. En el fondo sólo se la puede vivenciar.

Se la vivencia en **vivir-afectivo**, más allá de todos los afectos. Habría que dejarla hablar en la ruptura del lenguaje. El lenguaje se rompe tanto cuando se quiebra una palabra, como cuando se co-implican palabras entre sí "extrañas"; no cuando se ponen palabras en serie, aunque sea dentro de la lógica-sentido cognoscitiva. Esta lógica-sentido cela el sentido-relación que no puede así ser conocido sino solamente vivido.

La relación-vivida se inscribe —por decirlo y desdecirlo de alguna manera— en esa forma-de-vida que es el conocer, y ahí la comprendemos como epistémico central-dinámico de toda la matriz-episteme popular.

Desde ahí, el modo de conocer es conocer-por-relación.

El hombre del pueblo no es un ser-en-el-mundo, sino una **relación-viviente**, que existe, en tal caso. No es subjetividad, ni racionalidad, ni individuo, sino relación. En la relación han de desconstruirse y construirse —no re-construirse— la subjetividad, la

racionalidad y la singularidad, si es que no hay más remedio que seguir hablando en la única lengua que tenemos.

Para el conocedor de-pueblo el mundo en sí, simplemente mundo, no existe. La experiencia radical, ser-en-otro-hombre (en-con), hace que no conozca sino un mundo ya desde el origen definitivamente humano o en-hombrado. Pero se trata de un hombre raigalmente "matrino". En la matrinidad que sustenta la relación como primera experiencia, está la diferencia entre la relación-fundamento de Sto. Tomás y la relación popular.[25]

Una episteme alterna no puede postularse sino proféticamente en cuanto profeta προ-φήτης es el que habla delante y como dice Dussel "no es el que habla del futuro sino el que habla del presente y descubre su futuro. Es como el filósofo comprometido con el oprimido, que ha llegado a entender la palabra que le fue dicha y camina sobre ella asumiendo el compromiso de la praxis; entonces la puede pensar; y, pensada, la proclama" (1988, p.160).

Ya he dicho que el esfuerzo más significativo realizado en el mundo de la modernidad por superar el individualismo ha sido realizado por Apel y Habermas con sus conceptos de acción comunicativa y racionalidad comunicativa.

Pero ambos conceptos (acción y racionalidad) son tratados como propiedades del sujeto-individuo desde las cuales se entabla la comunicación: "Para ésta lo paradigmático no es la relación de un sujeto solitario con algo en el mundo objetivo, que pueda representarse y manipularse, sino la relación intersubjetiva que entablan los sujetos capaces de lenguaje y de acción cuando se entienden entre sí sobre algo" (Habermas, 1987, I, p. 499).

Mi propuesta, como planteamiento de un pensar totalmente externo a la modernidad, no intenta superar el individualismo, **sino el individuo mismo.**

---

[25] Los cuentos populares que dan humanidad a los animales, a las plantas, a los astros,... han sido interpretados, desde la racionalidad científica, como animismo, primitivismo, etc. ¿No indicarán más bien la conciencia de que no existe una Naturaleza sino una Humaneza? ¿No es desde la Humaneza desde donde hay que conocer la Exterioridad a ella?

El pensamiento moderno, cuando formula el concepto de relación lo explicita anteponiendo a las palabras el prefijo **inter** —interacción, intercomunicación, etc.— cayendo a veces en tautologías redundantes como en el caso de **intercomunicación**. Esto sucede porque la relación no puede ser pensada en sí misma, para la modernidad, sino formulada sobre la representación-huella epistémica individuo[26].

Se trata aquí de plantear la relación misma como entidad primera, no como derivado.

Para cada hombre la relación es su ser-en-el-mundo, no algo que él, en cuanto preexistente, entabla.

Ningún hombre es posible sin la relación originaria de una pareja, relación que, en el mejor de los casos, ha de ser amorosa. Esta relación originante, sabemos por la biología, lo constituye en su singularidad desde su primera célula embrionaria. Es en efecto la relación permanente, que no inter-acción, entre las dos dotaciones cromosómicas recibidas, la que lo hace, lo desarrolla y lo mantiene en su ser humano por toda su historia vital.

Pero si es una relación lo que lo constituye en su ser biológico, es una relación también lo que lo constituye en su ser persona humana. Desde el principio es hijo. Y ser-hijo es una relación.

Su ser-persona-singular es derivado de su ser-relación.

Es postulable por tanto la relación como pensar primero y como fuente epistémica de un conocer distinto.

Postular una episteme emanante de la relación y no del individuo es utópica si no hay un mundo de vida que la sostenga. En tal caso puede ser postulada como anuncio del futuro y como tarea.

---

[26] De ahí que, como ya se ha dicho, las relaciones sean producidas y, por ende, propiedad de los dueños del sistema. Rubert de Ventós (1982, p. 13) lo ha señalado expresamente: "La producción de relaciones no parece pues, contra lo que pensaban los psicólogos contraculturales, un cambio en nuestro sistema productivo o una alternativa al sistema ideológico dominante. Más bien parece la más fiel y refinada expresión de la 'estrategia de la mercancía' descrita por Marx en la Introducción General, pues ahora el mercado no controla ya sólo las 'relaciones de producción' sino **todas** las relaciones".

¿Hay un mundo de vida en el que la episteme propuesta exista en verdaderas representaciones-huella actuales?

El **mundo de vida** del pueblo venezolano y latinoamericano, marginado y oprimido en su identidad, externo de hecho al mundo producido por la vida burguesa, está todo él centrado en la vivencia existencial de la relación. No volveré sobre el capítulo anterior.

Existe una **episteme popular**, un modo de conocer no aceptado por la modernidad, devaluado, marginado, reprimido, sometido al poder del modo de conocer dominante. De esta episteme emana un saber popular en funcionamiento y desde ella es posible elaborar una "ciencia" del hombre —y de las cosas— distinta.

Por oprimida, esta episteme no puede pronunciar su **palabra** en el otro mundo. La pronuncia en su propio mundo **otro**. Sólo **en él** puede ser escuchada y **desde él** anunciada **pro-féticamente**, en una opción radicalmente ética, "caminando sobre ella".

No se plantea aquí un saber distinto en cuanto contra-poder, una forma del saber sojuzgado, al estilo de Foucault, (vease de Foucault: "Microfísica del Poder", 1978) sino un saber que emana de una episteme distinta, otra, externa. No contra nada, sino simplemente otra.

Es válida en efecto la crítica de Habermas a Foucault en cuanto "todo contra-poder se mueve ya en el horizonte del poder al que combate, y en cuanto se alza con la victoria se transforma en un complejo de poder que provoca otro contra-poder" (1989,p. 336).

No pretendo, pues, que sólo una ciencia humana que parta de otra episteme es legítima. Pretendo sí que una ciencia humana que parta de otra episteme es por lo menos tan legítima como cualquier otra. Esto desde el campo intelectual. Ahora desde una opción ética, como aclararé, las cosas pueden ser distintas.

Es bueno aclarar aquí que por pueblo no entiendo una masa, un agregado de individuos, pero tampoco una voluntad, un sentimiento común, ni mucho menos una esencia o una substancia —un Dasein— sino más bien una red de relaciones muy compleja que incluye tanto acercamientos como alejamientos, encuentros como desencuentros, uniones y oposiciones.

En principio, cuando hablo de relación, y de relación popular, hablo de la relación **viva**, que se vive. No hablo de una relación ideal

ni abstracta. Es relación tanto el amor como el odio, tanto el encuentro como el desencuentro, tanto la humanizante como la destructiva de humanidad[27].

La relación en comunión, comunitaria, y comunitariógena, y, en último término, el amor como mundo de vida de los hombres, no es un dato sino un proyecto y una tarea, posible desde una episteme de la relación y, a mi entender, imposible desde una episteme del individuo. Ante una y otra no queda sino la opción ética como praxis total primera[28].

---

[27] "La relación con otra persona puede ser de egoísmo: puedo buscarme a mí mismo en el otro. De manera que la auténtica relación entre las personas como personas es de amor pero amor de justicia o 'agape'" (Dussel, 1986, p. 18)

[28] Pensar desde la episteme popular es plantear un pensamiento heterotópico. América ha sido pensada desde el primer momento en que llegaron los españoles. De lo que conocemos, si los aztecas y los incas pensaron su mundo, no pensaron América. Los españoles, en cambio, no llegaron a una playa de una isla perdida en el Océano, llegaron a un **Mundo**; y así lo pensaron desde el primer momento. Pero ellos **no eran de ese mundo**.

Asombrados ante esta nueva y desconcertante realidad, la piensan. Y la piensan de la única manera en que podían pensarla, esto es, desde **su** saber y desde **sus** saberes; y, además, desde la lógica intrínseca a ese saber, desde sus reglas de formación, esto es, desde su sintaxis, desde eso, en fin, que he llamado "episteme". Se trataba de una episteme producida en su propio mundo para su propio mundo, totalmente **externa** al Nuevo Mundo. América es pensada desde y con el **pensamiento del afuera**. Inevitable **desencuentro**; realidad y pensamiento no se podían encontrar.

Hay un momento, sin embargo, en que para algunos españoles, misioneros principalmente, esta episteme entra en crisis. Bartolomé de las Casas está en el epicentro de ese terremoto. Entonces brota en él, como un relámpago, la pregunta desconcertante y transformadora: "**¿Y si nosotros fuéramos indios?**" (Gutiérrez, 1992).

La pregunta lo sitúa, cognoscitivamente, epistemológicamente, **en la otra orilla**. El pensamiento se planta en **el otro terreno**, pensamiento **heterotópico**. Empiezan a aparecer preguntas y respuestas implanteables desde de episteme de los españoles, en la **topía** del afuera.

Si la crítica postmoderna logra eliminar el pensamiento hasta ahora producido y replegarse a la vida, se replegará a **su** vida, la vida de **su mundo**. Si la vida de su mundo está in-formada por las formas que ha producido en ella la larga tradición moderna, aún no extinta, el nuevo pensamiento, por muy diferente que sea, no podrá dejar de ser **homotópico**. No es esperable, desde ahí, un pensamiento "**heterotópico**", otro y dis-tinto.

Si el pensamiento popular, en cambio, no ha sido explícitamente elaborado, no hay más remedio que replegarse a los gestos elementales de la vida popular para preguntarse por su sentido y desde ahí elaborar un pensamiento y un pensar a Venezuela abierto a la posibilidad de la **heterotopía**.

Hoy que con tanto desparpajo se declara la muerte de las **utopías**, vale la pena no tanto pensar en resucitarlas sino plantear la **heterotopía** como posibilidad de nueva vida.

Cuando Foucault (1978, p. 3) habla de "heterotopía" no la plantea como el lugar del **otro**, sino como lo **otro del lenguaje**: "secan el lenguaje, detienen las palabras en sí mismas, desafían, desde su raíz, toda posibilidadad de gramática; desatan los mitos y envuelven en esterilidad el lirismo de las frases".

5.- La Singularidad desde la Relación

El hombre pensado como ser-en-relación, históricamente, en cuanto concepto, en la cultura occidental, es un producto intelectual de la reflexión teológica cristiana que hubo de elaborar una idea totalmente nueva: la persona.

El concepto de persona es producto intelectual del esfuerzo por elaborar un lenguaje culturalmente aceptable, para el mundo greco-romano, sobre la Trinidad.

La revelación de los "tres divinos" en la vida y mensaje de Jesús y de sus primeros discípulos, aparece como realidad-experiencia vivencial, como dato de lo vivido, sin crear ningún problema intelectual-cognoscitivo. Aquellos judíos, estrictamente monoteístas, no sintieron ninguna contradicción entre su fe en el Dios único y las tres realidades divinas que se les revelaban. Es cierto que ya el cuarto evangelio muestra los primeros problemas en su insistencia sobre la unidad entre el Padre y el Hijo, y el Espíritu Santo. Pero es una polémica dirigida a los nuevos cristianos. Por otra parte, el cuarto evangelio es relativamente tardío.

El problema se plantea crudamente cuando, saliendo de la fe-experiencia-vida de las primeras comunidades, ésta ha de ser vertida en lenguaje sirviéndose del bagaje conceptual y verbal de la ecumene, primero en el ámbito griego y luego en el romano.

La cultura greco-romana discurre por las representaciones-huella de una episteme cuantitativo-individual —del individuo-uno—, semejante, pero no idéntica, a la moderna.

Desde esa episteme, y sirviéndose de su instrumental cognoscitivo, la revelación neotestamentaria es impensable: o son tres dioses o es uno solo. Lógica griega, lineal, que razona por exclusiones.

Los primeros siglos del cristianismo son siglos de divisiones, herejías, todas ellas trinitarias.

Garaudy lo expresa así: "Este problema de la filiación divina se enredó y obscureció cuando se lo quiso formular en el lenguaje y en las categorías de la filosofía griega que vehiculaban una concepción antropomórfica de Dios o una concepción puramente abstracta como la del Bien de Platón o la de "Motor Inmóvil" de Aristóteles, y un concepto de substancia que no tenía ninguna relación con la experiencia de los apóstoles" (1982, p. 169).

El conflicto no encontrará posibilidades de solución hasta que lentamente se va elaborando el concepto de persona.

Orígenes (182-253) es el primero que se sirve de una palabra que se traduce al latín por "persona". Es la palabra griega "hipóstasis". Los tres divinos son tres hipóstasis y un Dios. Dios es uno, pero no está solo.

Es, sin embargo, Tertuliano, su contemporáneo latino (160-220), quien fabricó la palabra Trinidad (trinitas) y la fórmula consagrada: "Una substantia; tres personae".

El problema se empieza a resolver pero no lo está por completo. La "persona", en efecto, representa lo distintivo, lo individual.

Sigue presente el riesgo de triteísmo.

La unidad, afirmada, de la substancia, está en peligro por la individualidad de las personas. Empieza a insistirse en el desarrollo de las relaciones entre las personas, para pensar, sin adulteraciones, la unidad de la substancia. Pero son relaciones pensadas a partir de la individualidad de las personas. Son un recurso para superar el individuo. Son segundas, epistémicamente, al individuo.

Será S. Agustín quien **superará** el individuo definiendo a la persona como **relación**. Las personas son **consubstanciales** y esta

consubstancia es la substancia divina que, por lo mismo, es una. Cada persona es-relativa-a-la-otra, su ser es ser-en-relación-con. He aquí cómo **conceptualmente** se supera el individualismo epistémico, pero no se establece otra episteme. Ahora puede tenerse fe en la Trinidad, sin contradicciones conceptuales, desde la episteme individuista.

Se produce, ya del todo, un desplazamiento del significado de la palabra "misterio". Desde la episteme greco-romana, la Trinidad ahora no es contradictoria pero no es plenamente comprensible. Es un misterio **cognoscitivo**. En sus orígenes cristianos misterio es otra cosa. No un problema conceptual, sino una fuerza vital, una experiencia profunda inexpresable en conceptos, pero comprensible vivencialmente y que por eso mismo convulsiona y dinamiza toda la existencia personal y social.

La Trinidad, convertida en misterio intelectual, deja de ser fuerza revolucionaria.

Es San Agustín también quien, buscando una analogía antropológica para explicar las relaciones en la unidad de la Trinidad, transfiere a la persona humana el concepto análogo de la Persona divina.

La Edad Media desarrollará ampliamente el concepto de hombre como persona.

Resuelto el problema de la Trinidad en el sistema de representación-idea, no lo está en los otros sistemas de representación.

El cristianismo no es monoteísta sino trinitarista. Decir que el cristianismo no es monoteísta, todavía hoy suena muy mal en los oídos cristianos. Completar la expresión, añadiendo que es trinitarista, calma la angustia, permite la aceptación conceptual, pero no se **comprende** en profundidad. El cristiano se queda más tranquilo pensándose como monoteísta. Ello es así porque la persona es pensada **desde** el individuo. Y hoy el individuo es no-relación.

Desde la episteme feudo-aristocrática, era fácil, diríamos natural, pensar a las personas divinas y a la persona humana como **intrínsecamente** en relación: el individuo pensado desde la **relación** epistémica. En la modernidad toda relación es extrínseca.

Por eso, Leonardo Boff, dirigiéndose a cristianos actuales, tiene que decir sobre las personas trinitarias: "No hemos de imaginar que las tres divinas personas sean como tres individuos que,

posteriormente, se relacionen en comunión y se unan. Esa representación no evitaría el triteísmo. Hay que decir que las personas no sólo establecen relaciones entre sí, sino que se constituyen como personas exactamente por la mutua entrega de la vida y del amor" (1986, p. 107) ¿No se lo dice también a sí mismo?

El intelectual sigue necesitando hacer un esfuerzo para superar, como San Agustín, el individuo epistémico. Y esto lo digo incluso de los teólogos de la liberación, quienes, como ya he señalado, parten de la experiencia comunitaria popular.

Quizás esto le falta a la teología de la liberación para ser plenamente latinoamericana: hacer la crítica hermenéutica de la episteme desde la que los teólogos, como intelectuales pro-pueblo, pero no de-pueblo, elaboran su reflexión teológica y asumir la episteme de-pueblo. Se eliminarían muchas ambigüedades.

El artista —el novelista sobre todo— lo hace más fácilmente, sin hacerlo propiamente, porque se mueve en el mundo de la vivencia.

El concepto del hombre como **persona** nos llega así transido de la contradicción individuo-relación.

Desde sus orígenes, en efecto, la idea está elaborada sobre categorías de la filosofía griega, aristotélica sobre todo, categorías pensadas desde el individuo y no desde la relación.

Sólo en nuestros tiempos el concepto de persona adquiere rasgos verdaderamente novedosos. El concepto clásico más avanzado de la persona como expresión (de sí), manifestación, evoluciona al de **apertura** total, comunicación, trans-cendencia.

Garaudy (1982) lo expresa: "la persona del hombre no se define sino por su relación al otro (...) El centro del hombre no está en el hombre sino fuera de él, en el otro". Esto es, el hombre es un des-centrado, una fuera-de-sí.

Leonardo Boff (op. cit. p. 11) refiriéndose a la Trinidad, afirma: "La interpenetración permanente, la correlacionalidad eterna, la autoentrega de las personas unas a otras constituye la unión trinitaria, la unión de las personas".

El lenguaje deja la impresión de que se trata de una relación que **se establece**, de un don que se tiene —o se es pero se tiene— y se da. En último término las relaciones son extrínsecas.

Sin embargo en el mismo libro, y en la misma página, como de pasada, ha escrito: "Solamente entre personas puede haber unión, ya que ellas se abren **intrínsecamente** unas a otras", (subrayado mío). No es entendible un abrirse intrínsecamente. Sí es comprensible **ser-intrínsecamente-apertura**, y por tanto estar **necesariamente** —necesidad metafísica— abierto y en-comunión.

Quizás por la misma dificultad del lenguaje y por el trasfondo-individuo implícito en el concepto clásico de persona nuestro autor pone reparos a su uso desinhibido en el discurso sobre la Trinidad.

Las dificultades, más bien vacilaciones, en el lenguaje expresan a mi entender, las dificultades y vacilaciones en la representación. Al intelectual, como ya dije, que por más esfuerzos que haga por negarlo, vive un mundo de vida "moderno", le resulta muy duro desprenderse de la regla epistémica **individuo** y situarse en la regla **relación** para elaborar sus conceptos.

Anclándose en el mundo de vida popular e integrándose completamente a él, pensando por tanto desde la relación y no desde el individuo, se puede, sin ninguna dificultad, llevar a su último desarrollo la liberación del concepto persona de toda carga individual y proclamarla, sin más, como relación.[29]

---

[29] El pensamiento moderno se mueve en la contradicción individuo-grupo. Catani (1982)en una obra fundamental en la que intenta elaborar la "vida social" de un sujeto, plantea precisamente la oposición entre individuo y pertenencia al grupo y desarrolla el proceso histórico mediante el cual el individuo se desprende del grupo y así se personaliza (passim; ver, como ejemplo, p. 21).

Desde mi perspectiva, es pensable "un síngulo" que se defina por su **lugar en la relación**. La relación forma el grupo y define a la persona. Esta no se define ni por el grupo ni por sí misma, en ningún momento de su historia de vida, sino siempre por la relación.

6.-La Persona es Intrínsecamente Relación[30].

Esta afirmación no tiene nada de metafórico. La relación es su existencia concreta, su ser-existente.

En sentido recto: la persona es relación.

Por ende comunicación.

No necesariamente comunión pues la comunión es una posibilidad de comunicación, pero no la única; el odio es otra posibilidad también. De aquí la ética como necesidad para que la persona pueda realizar su proyecto relacional plenamente liberado, la liberación como imperativo ético.[31]

Ahora bien, cada persona es una relación singular y en este sentido en vez de individuo es mejor hablar de **síngulo** para señalar la distinción entre personas. La singularidad de cada persona-relación la hace no diferente sino distinta, otra, con una otredad irreductible a la mismidad a la que son reducidos los individuos. Mientras la individualidad es pensada como cuantitativa, la singularidad puede ser conocida cualitativamente y sólo derivadamente en forma cuantitativa[32].

---

30 Relación antecede a ser. En la lengua que tengo, no puedo escapar al uso del verbo ser. Des-dígase cada vez que se dice.

31 Una cosa es establecer relaciones éticamente normadas (entre individuos), otra ser relación éticamente normada (desde la relación). En el primer caso la ética emana de fuera, en el segundo la ética emana de la relación misma.

32 Esta discusión tiene sentido en cuanto, al plantear la relación como lo constitutivo de la persona, desde la episteme del individuo surge como objeción la impensabilidad de la singularidad. La identidad del síngulo parece perderse en una especie de fusión con el colectivo. Así lo propone Maffesoli en su más reciente publicación (1992) en un intento por proyectar hacia el futuro una nueva sociedad política basada en el sentimiento, la emoción, la afectividad, corazón de una grupalidad fusional. "Puede no ser inútil desarrollar las razones antropológicas, religiosas, políticas, estéticas, que han permitido, en culturas y momentos muy diversos, la manifestación de entidades alternativas al individuo. Estas podrán ser la masa, la comunidad, la tribu o el clan, no importa el término, la realidad designada es intangible, se trata de un estar juntos grupal que privilegia el todo sobre sus diversos componentes" (p. 205). "...en todos los casos afirma con fuerza

La relación no se puede pensar cuantitativamente. Entre el yo y el tú no es la diferencia entre iguales lo que se presenta sino la distinción entre valores absolutos. **La otredad surge de la relación.**

La **relación-que-es-cada-persona** no es una realidad estática, dada de una vez para siempre; es en cambio **una existencia** y por lo mismo **una historia.**

Existe en el tiempo; se hace históricamente.

La persona vive **ser-relación-histórica** mientras dura su mundanidad, su ser-en-el-mundo. De lo que sucede después no trato pues queda fuera de este discurso. En este sentido la muerte es interrupción definitiva de la relación intramundana, final de su historia.

Mientras vive, la relación estará abierta a infinitas posibilidades, a una amplia multiplicidad de proyectos. Los distintos modos de ser-relación es lo que podemos llamar las relaciones: filiación, pareja, fraternidad, dominación, libertad...

Conciencia, acción, libertad, expresión,... y todas las notas que la filosofía, la antropología, la sociología, la psicología, han atribuido a la persona a través de los tiempos han de ser concebidas como modalidades de relación.

Puestas así las cosas, lo social y la sociedad, lo mismo que el individuo, dejan de tener sentido, dejan de ser nombrables; hay que nombrar en cambio lo comunitario y la comunidad.

Pensar desde una episteme centrada en la relación, es hacer una crítica radical[33], en el acto mismo de conocer, de toda la

---

la pertenencia comunitaria y la irreprimible dinámica de un **nosotros fusional**" (p. 19; subrayado mío).

El esfuerzo de Maffesoli por superar el individuo moderno parece sólo posible postulando una "fragilidad del yo": "...sobre este primado de la relación se puede comprender esta asombrosa incertidumbre de la identidad, esta fragilidad del yo, esta abrogación del individuo..." (p. 238)

No hay otra forma de entender la relación, si, como hace Maffesoli, se la sitúa en la dialéctica uno-pluralidad, pensándola desde el individuo y, en último término, cuantitativamente (ver todo el capítulo 2).

33 Desde sus orígenes el hombre-persona y la Trinidad-de-Personas, caminan a la par. Cuando con la modernidad la persona se hace completamente laica, persona e individuo se identifican. El concepto se desprende de su "crisis",

realidad humana generada por la modernidad y el grupo que la lideriza. Es conocer en sus raíces el corazón mismo de la opresión. Ello permite optar por **otra** humanidad, no ya sólo diferente, como el fracasado proyecto socialista, sino distinta. En este sentido es una episteme liberadora ante cualquier proyecto individualista o masificante, que oprima el ser mismo del hombre al negarlo como relación y por tanto como proyecto de comunidad y comunión, alienándolo con el proyecto de individuo y masa.

Para describir la estructura de cada persona como relación singular, **síngulo**, puede servir el modelo elaborado por E. Morin, desde el individuo, a partir del holograma de Gabor (ver: Morin 1986, III), como ejemplo de esfuerzo, y fracaso a la vez, por resolver el problema del sujeto desde la modernidad.

"El holograma demuestra por tanto la realidad física de un tipo impresionante de organización, en el que **el todo está en la parte la cual está en el todo, y en el que la parte podría ser más o menos apta a regenerar el todo**" (Id. p. 101).

La riqueza de las organizaciones hologramáticas está en que: "las partes pueden ser singulares u originales no obstante estar formadas por los caracteres generales y genéricos del todo; pueden estar dotadas de autonomía relativa, establecer comunicaciones entre ellas y efectuar cambios organizativos" (Ib.).

---

la contradicción que lo fisuraba y lo dinamizaba dándole vida, y se convierte en idea clara y distinta.

Desde el hombre latinoamericano, hoy, con vacilaciones y todo, la teología relanza la Trinidad como "misterio" revolucionario: "La Trinidad humanamente comprendida como comunión de personas fundamenta una sociedad de hermanos y hermanas, de seres iguales, en donde el diálogo y el consenso constituyen los fundamentos de la convivencia tanto para el mundo como para la iglesia" (L. Boff, op. cit. p. 150).

Ignacio Martín-Baró ya señaló (1985) cómo la idea de Dios y de Jesucristo predominante en la orientación religiosa se relaciona con la postura social y política de los creyentes.

La fe monoteísta (dominante sobre una conceptualización trinitaria) favorece, y ha favorecido de hecho, estructuras jerárquicas y dominadoras en la sociedad; la fe definidamente trinitaria, en un Dios-Comunidad, sin monoteísmos epistémicos, es un programa decididamente revolucionario.

Este modelo, Morin lo aplica al sujeto humano y completa así el "cogito" cartesiano con uno de sus típicos esquemas:

cogito ---- ergo computo ---- ergo sum ---- ergo .
|_____| |_____| (Ib. p. 122)

El problema crítico está en que Morin parte del concepto de organización para concebir la realidad como complejidad —contra el simplismo de la ciencia clásica— que en el fondo es individuístico, y no del concepto de relación sin más. Partiendo de la relación, la organización, la complejidad, etc. adquieren otro sentido: apertura, comunicación, singularidad relacionada.

Sólo sobre un trasfondo de individuos, el modelo puede evocar en Morin la idea leibniziana de mónada (Ib. 103).

La singularidad de la persona —precisamente por singular y original— no puede ser pensada como parte de un todo por muy hologramáticamente que se conciba; ello es pura modernidad. Ha de ser pensada en cambio como la otredad de una relación distinta de toda otra que, en su distinción, subsiste como novedad absoluta.

La modalidad distinta de ser relación es la subjetividad.

Al estar constituida por la relacionalidad la comunica objetivamente —y valga la palabra— con toda relación y en comunidad y en el mundo pragmático de la realidad no personal —naturaleza— que se ha de pensar como **otra** modalidad de relaciones.

En este sentido la persona es **sujeto**.

La relación **en** el síngulo es **subjetiva** (consciente, libre,...). Objeto primero de la psicología es así, la relación.

Quede para otros, o para otro momento, el desarrollo de este tema.

Sobre tres notas del sujeto me voy a detener: conciencia, afectividad, palabra.

Para E. Morin: "El pleno desarrollo del espíritu conlleva su propia reflexividad, es decir, la consciencia. Bajo todos sus aspectos la consciencia es el producto y la productora de una reflexión; el término reflexión puede ser tomado en un sentido análogo al de un espejo o de una lente, pero, en el plano del espíritu la reflexión es algo muy distinto de un juego óptico: es la vuelta del espíritu sobre sí mismo **vía** el lenguaje; esta vuelta permite un pensar del pensamiento capaz de retroaccionar sobre el pensamiento y permite correlativamente

un pensamiento de sí capaz de retroaccionar sobre sí" (1986, III, p. 190).

Este párrafo sintetiza bastante bien todo lo que, en una perspectiva individual, se puede decir sobre la consciencia.

En una perspectiva relacional prefiero definir la consciencia como: la vivencia simbolizada de la relación que el sujeto-síngulo es y del mundo de relaciones en el que existe.

Cada ser humano, puesto que es ser-viviente-relación, simboliza su vivencia relacional y en ella los otros y lo otro.

Los pasos o componentes de la simbolización (sensación, percepción, etc.) son bien conocidos y puede aceptarse, en principio, lo que es patrimonio común. No me detendré sobre ello.

En cambio la afectividad, en este sentido, sería la vivencia no simbolizada aún o presimbolizada de la relación. Cuando la afectividad es simbolizada, se hace consciente. Amor, odio, apego, rechazo, etc. son cualidades vivenciales de la relación, constitutivas esenciales de la misma, pues la relación que se es, en el viviente humano existe afectivamente en su ser originario.

"M. Merleau-Ponty ha criticado a fondo el presupuesto de la filosofía moderna, que tiene sus raíces en el planteamiento cartesiano del problema del hombre, según el cual la inteligencia habla en la pura interioridad de la conciencia, sin tener en el fondo necesidad de palabras" (Gevaert, 1980, p. 50).

Siendo cada hombre un viviente-en-relación, la relación vivida es estructuralmente comunicante y no puede no comunicar[34]. No hay afecto en solitario ni pensamiento en solitario.

La soledad, estrictamente hablando, no existe.

Existe, sí, la ilusión de soledad generada por la modernidad y en esa ilusión el hombre se aliena de su existencia concreta.

La relación vivida afectivamente, en su cualidad presimbólica, tiene su modo propio de comunicar: el lenguaje llamado no-verbal.

La relación simbolizada comunica en y por la palabra.

La palabra no es sólo signo o símbolo conceptual para la comunicación, sino relación-afecto-simbolizada en la que cada ser humano es-con-los-demás.

En consecuencia, en el conocer de los hombres y a los hombres, el sentido mediador por excelencia es el oído; la vista su auxiliar.

Por lo mismo una episteme fundada en la relación parece exigir que el régimen de los sentidos sea cambiado de la vista al oído y que lo conocido no haya de ser concebido como **fenómeno** (vista) sino como **acúsimo** (oído).

---

[34] "En la **modernidad** el diálogo no es pensable sino como acuerdo, consenso o aceptación. En el pueblo el diálogo **se-vive-en-la-comprensión-afectividad** aunque no **se produzcan acuerdos. Lo afectivo conversa y dispone.**

El diálogo es comunicación: la comunicación en el pueblo es **afectividad relacionante** y **relación afectivamente** en que se conoce y se es conocido en la trama que con el **Otro** y en lo **Otro, vivo-concibo-interpreto-produzco-actúo.**

Aquí **vivo-encuentro** condicio-nes de posibilidad para **escuchar-diciendo-vivido** y comprender, a través de la inmersión implicante, fundamentos de la comunicación popular. En este lugar del vivido-diciendo-relación, no tienen **sentido vital** los emisores, receptores, destinadores, destinatarios o interlocutores. **El sentido** en l comunicación popular, lo encuentro en las personas-relación que conviven y se-viven-relacionados en su otredad constitutiva y cuyo lugar primero del vivido-diciendo de la persona-síngulo-relación es **la familia.**

La inmersión implicativa, implicante e implicada en la vida del pueblo, en los gestos elementales de esa vida, nos permite acceder a la comprensión de esos gestos elementales, en diálogo-relación con lo vivido en nuestra cotidianidad". (Rafael Navarro, 1995).

Una episteme acústica y no visual[35].

Desde una episteme de la relación en un régimen de sentidos acústico, se replantean todos los temas y problemas de la ciencia, de la filosofía, de la teología, de la política, de la economía...

Esta tarea queda abierta.

7.- Sólo la Etica Justifica

He aquí, pues, en nuestra Venezuela —y en nuestra América— dos mundos de vida y dos epistemes **existentes**.

Corresponden a dos historias.

El uno, y la una, han tenido la oportunidad de expandirse y afirmarse.

El otro, y la otra, han permanecido en la sombra, sojuzgados y negados, marginados. No obstante siguen vivos.

Ya he dicho que una episteme es historia-pasado, historia-presente e historia-futuro. En ella late un proyecto de futuro que se va expandiendo y realizando en el tiempo.

El proyecto de la modernidad es conocido: reducir todo lo distinto a su Totalidad de lo Mismo, imperialismo integral.

Es, claramente, un proyecto de dominación.

El respeto a todas las culturas y a todas las diferencias que proclama la postmodernidad, su última expresión, es claramente falso: integrar lo diferente —reduciendo la distinción a diferencia— a su Totalidad de sentido. Se proclama la diferencia al mismo tiempo que la unicidad de sentido.

Entre nosotros no hace falta insistir sobre esto. El proyecto nacional, apoyado por derechas e izquierdas, cada una con sus diferencias de matices, es la **modernización**. Y no se trata sólo de modernización de estructuras, sino clara y definidamente de la modernización del hombre. La necesidad de esa modernización aparece con tal evidencia que se convierte en un imperativo ético indiscutible.

---

[35] El sentido dominante en nuestro pueblo parece más bien ser el tacto. Una investigación cuidadosa al respecto, probablemente arrojaría resultados importantes.

Es la única vía para resguardar los fundamentales derechos humanos y para asegurar la digna supervivencia de todos. Este es el discurso.

La reducción de lo distinto a la Totalidad moderna es, así se supone, el único proyecto de humanidad.

El proyecto popular no se ha expresado.

Muchos han elaborado proyectos pro-pueblo, desde la misma episteme de la modernidad.

En otra parte he escrito(1988): "Los mismos revolucionarios, los que aborrecen toda la civilización burguesa, están transidos de racionalidad. Su pensar la revolución y su proyecto de utopía, son ellos mismos magníficos edificios racionales. Su sociedad futura está más lógicamente construida aún que la sociedad capitalista aborrecida. Su utopía no es sino el proyecto ideal oculto en las más profundas cavernas del sistema. La liberación que proponen no es sino la liberación de todo lo no-racional. La revolución propuesta no es sino la última etapa de la dominación. Las revoluciones históricas lo prueban". Todavía existía la URSS.

El proyecto desde la episteme popular no ha sido elaborado. El pueblo hasta ahora sólo ha podido **resistir**, y preservar así su mundo de vida y su episteme.

En estos días parecen apuntar otros signos. Pero no me detendré sobre ellos ahora.

Este largo viaje a través de discursos y prácticas, me ha llevado hasta el mundo de las dos epistemes.

Queda abierto el camino de la opción.

¿Se justifica un viraje epistémico?

La razón no puede justificar, puesto que toda razón es ya epistémica; se produce en el seno de una determinada episteme histórica. En ella con-siste su significado. Justificar su propia raíz sería una "petitio principii", lo cual va contra su propia racionalidad lógica.

La ciencia tampoco. Ella es la ciencia que es, por la episteme en la que ex-siste.

Como se ha dicho anteriormente toda episteme tiene un fundamento —que no justificación— histórico, se produce en el seno de la praxis vital de un grupo humano estructurado en el proceso de la historia.

La epistcme aquí propuesta tiene su fundamento en la praxis vital de ese grupo humano que vive actualmente su historia en América Latina y Venezuela y al que se ha designado como "el pueblo".

Si no puede hablarse de justificación racional, ni filosófica ni científica, ¿no tiene justificación alguna?, ¿su elección es simplemente arbitraria? No; tiene una justificación ética.

Cuando se piensa —y proyecta— desde la episteme moderna, sea que se piense la conservación del sistema, sea que se piense la revolución, no hay alternativa: el pueblo siempre sale perdiendo; permanece y se refuerza la dominación. En último término, después de quitarle todos los ropajes y oropeles, lo que se piensa es la conservación de la modernidad.

Asumir una episteme, consciente o inconscientemente, es optar por comprometerse con un grupo humano determinado, con su praxis total —intereses, ideas, prácticas, mundo integral de vida—, con su ex-sistencia.

De la vivencia consciente de ser-relación-humana, emana un proyecto de vivir relacionalmente en la totalidad de la existencia práxica y por lo mismo también en la praxis científica. Este proyecto implica vivir la relación en todas sus posibilidades comunicativo-comunitarias. Este proyecto es de por sí un imperativo ético.

El proyecto de la modernidad, centrado en el individuo y no en la relación, implica también un imperativo ético: el proyecto individuo.

Entre una y otra ética no queda sino optar.

La ciencia moderna es producto de una opción ética por el proyecto de la modernidad si bien este trasfondo ha permanecido implícito y este ocultamiento es lo que ha permitido su desarrollo incuestionado hasta los últimos tiempos.

Para Levinas la **posición ética** está de primera, antes de toda filosofía, antes de toda cognición, antes de toda elaboración teórica.

Siendo esto así, el pensamiento nace ya en una ética; el pensamiento es, de origen, ético. La posición ética es, por otra parte una respuesta —responsabilidad— a la llamada del Otro. Esta respuesta es ineludible pues la llamada surge por la misma existencia

ante el Otro. Es en la llamada en lo que se es. Por ello es anterior a toda esencia. Se existe en una realidad ética.

De ahí que el conocimiento primero es la ética.[36]

La ética está en el origen, y más allá, de todo conocer y de todo **modo de conocer**, de toda episteme.

Por una episteme, se opta, **siempre**, desde una postura ética.

Ahora bien, y pasando sobre las reticencias de Levinas, llamada-respuesta se dan en la relación que no puede ser eludida. Se existe humanamente ya en-relación. Llamada-respueta son la unidad básica relacional que llama —valga la repetición— a la opción inexcusable. Pone la ética como única manera posible de existir.

Sólo la ética justifica.

La justificación de todo el conocer moderno (ciencia, tecnología, política,...) está, y no puede estar en otra parte, en una ética del mundo moderno, lo sepan o no quienes conocen. La ética, que es posición y morada de la existencia de los hombres, es presente, en cuanto morada en la que se vive ya, y futuro en cuanto proyecto. Todo lo que nace en una ética va hacia donde esa ética lo pro-yecta. Esa es su in-tención intrínseca, independientemente de la intención de los actores.

---

36 Los sucesos del 27 de febrero de 1989 me impulsaron a escribir unas reflexiones en forma de artículo. Lo envié a los grandes periódicos. No lo publicaron. Lo publicaron dos a los que no lo había enviado: "La Religión" y "2001". Todavía no sé cómo les llegó.

Su título: "El Pueblo puso la Etica". Me imaginé a Juan, "un Juan cualquiera de Guarenas", esa mañana, dispuesto a tomar su autobús...

Permítaseme reproducir una parte: "En la acera de enfrente se preguntan obsesivamente qué pasó. La misma reiteración de la pregunta proclama que ninguna respuesta convence nisiquiera al que la da.

"Juan no se lo pregunta porque sabe, aunque no tenga palabras ni 'medios' para decirlo. El sabe que le salió gritar, gritar desde lo más profundo de sus raíces —él piensa en otra palabra, biológica, vital— con un verdadero grito, éste sí primario: 'coño, que yo soy gente'.

"Podría haber dicho, si lo hubiera sabido decir: 'Yo soy el valor'.

"El grito primario de la ética: la persona.

"Juan puso la ética en la calle".

Puede así hablarse de una ética de la dominación y de una ética de la liberación, como hace Dussel (1973), pero también de otras éticas, como, en este caso, de una ética del individuo y de una ética de la relación.

Para Levinas, la ética está orientada al bien en cuanto de la llamada del otro emana el imperativo básico: "no matarás".

Sin negar que ésta pueda ser la exigencia ética antropológica, las éticas históricas —y en esto veo la corrección de Dussel— pueden producirse sobre la negación de esa misma exigencia. Dicha negación no sería así una postura anti-ética, sino una verdadera y propia ética in-humana.

Las éticas históricas son las que hacen al caso en este estudio.

Las éticas históricas permanecen ocultas a la conciencia, si no se hace una análisis hermenéutico. Sin este análisis, no se es libre ante ellas.

A la conciencia queda abierta la moral, las reglas de conducta que definen, en general, lo que es bueno hacer y lo que es malo.

La moral es el reino de la libertad común.

La moral que podemos llamar universal en cuanto, por lo menos en su norma básica —no matarás— regula toda vida social conocida, parece emanar de esa ética antropológica desarrollada por Levinas.

La moral universal, sin embargo, que proviene de una ética, entra en contradicción, muchas veces, con las éticas históricas.

El conflicto intenta resolverlo la **ideología**.

Ella define lo que es matar y lo que no es matar, diferencia al Otro entre: el otro al que se puede —y se debe— matar, y el otro al que no se puede matar; descompone al Otro para decidir qué del Otro se puede matar y qué no —su cultura, pero no su cuerpo, por ejemplo—, etc.

En el desarrollo histórico de una determinada ética, la contradicción tiende a exasperarse y la ética histórica se encamina a someter a su dominio a la moral "antropológica".

Este proceso es observable en el desarrollo de la ética de la modernidad. La ciencia moderna ha sido su gran aliado. Ella ha ido minando toda la moral, "demostrando científicamente" que no existe ninguna moral antropológica, que toda moral es histórico-social. Así el

"no matarás" es un **tabú**, cuyo origen está... La interpretación "científica" de los mitos conduce a... etc, etc.

Con la postmodernidad, hoy, parece estallar en fragmentos la moral antropológica para dejar libre el paso a la ética de la modernidad y **su** moral.

Si la ética antropológica está en la llamada-respuesta, de y a "el Otro", una ética histórica está en la llamada-respuesta de y a "el Otro" histórico, en un determinado mundo de vida.

Dos otros históricos, históricamente hoy, me llaman, desde sus mundos, sus éticas, sus epistemes.

Desde el Otro-pueblo-marginado vivo la ética del Otro-moderno-dominante y la **comprendo** en su otredad dis-tinta encaminada inexorablemente a suprimir la otredad-pueblo y someterla a **su mismidad**.

Su pro-yecto es la consumación del genocidio iniciado hace quinientos años en el espacio americano, pero que viene desde antes en el espacio europeo.

No se trata de asignar ni distribuir culpas, pasadas y actuales.

El genocidio en América es, ante todo, el producto inevitable del desencuentro —o imposible encuentro— entre mundos de vida, éticas y epistemes distintos.

Fue posible el mestizaje biológico y un cierto mestizaje cultural de superficie, pero no el mestizaje **mundo-ético-epistémico**. Ni es posible, pues se trata de realidades-otras que sólo pueden, en tal caso, dialogar a partir del reconocimiento —ob-audiencia— de su propia otredad.

Sin embargo, desde el mundo-ética-episteme de la modernidad ese reconocimiento está negado como posibilidad pues la necesidad de dominación y expansión total —el "conatus" de realizar la Totalidad— constituye su dis-tintividad. Su estructura visual, además, le prohibe abrirse a la escucha ob-ediente al Otro.

La oposición al genocidio emprendida desde los inicios de la conquista por los grandes misioneros —Montesinos, Las Casas, Motolinía, etc, etc.— surge, me atrevo a decirlo sin pretender reducir en nada su valor humano e histórico, de la moral cristiana, la cual, por estar plantada sobre la ética histórica ya entonces moderna, no podía ir más allá de una auténtica y sincera **com-pasión**, en el mejor sentido

del término, pero que no podía por lo mismo eludir el imperativo de "modernizar', y evangelizar con una evangelización ya culturada y "epistemizada"[37].

En este sentido, y bien a su pesar, es también genocida. Lo digo con todo el respeto y la admiración que, sin ninguna duda, se merece.

El otro-pueblo llama desde su posición en el proceso de genocidio, posición histórica, y desde allí surge el imperativo ético: no matarás.

La respuesta a esta llamada no puede ser desde la compasión —promoción, populismo, defensa de derechos humanos, etc. están en la compasión— pues no elude el genocidio, sino desde la inmersión "obediente" en su mundo-ética-episteme, desde su otredad dis-tinta.

Opción ética.

Asumir que desde la episteme popular, no moderna, no es posible un conocimiento —ciencia, filosofía, política, etc.— válido, es ya situarse entre los actores del genocidio, desde la negación "totalitaria" del Otro.

Elaborar un conocimiento del pueblo desde la episteme moderna, externa a él, es **conocerlo ideológicamente, des-conocerlo en su realidad distinta.** Y actuar en consecuencia.

Sólo es posible una ciencia del pueblo desde su episteme, elaborando así una ciencia-del-pueblo.

Esto no quiere decir que, desde la modernidad, no se pueda conocer nada del pueblo.

Dice, que todo lo que se conoce del pueblo, desde la modernidad, es moderno.

La ciencia moderna del pueblo está a servicio de la expansión de la modernidad y, en este sentido, es anti-popular.

---

37 La lectura del magnífico estudio de Gustavo Gutiérrez sobre Bartolomé de las Casas (1993) me lleva a cambiar estos juicios. Su pregunta crucial: "¿Y si fuéramos indios?", asi como su opinión sobre los sacrificios humanos de los aztecas, su comprensión sobre los dioses indígenas y la religiosidad indígenas, etc., inducen a pensar que en Bartolomé de las Casas, y en otros misioneros, se dió una profunda inculturación que les permitió empezar a pensar el "topos" del Otro.

Del pueblo surge una llamada a la modernidad para que, transcendiendo su ciencia, si puede, lo reconozca en su otredad-distinción y **se re-conozca** como otra-distinta, y no como única-total.

Entonces sí la modernidad entrará en crisis.

Sin embargo no parece que la ética de la modernidad pueda permitir ese paso. Si se agota, será por su mismo proceso histórico de expansión que la lleve a límites ya infranqueables.

Quizás la postmodernidad sea un signo de que la modernidad se acerca a sus límites.

Externo a ella vive el pueblo, en los núcleos nodales de su mundo-ética-episteme, siempre acosado e invadido por ella.

Hasta ahora esos núcleos han resitido.

8.- Cierre Abierto

Unos versos escritos en 1973 (publicados en 1978) me exigen ahora que les abra un espacio:

Tu rostro hermano, tu rostro,
negro, miturostro tuyo
tumirostro hermano negro,
mío, en sangre negro hermano
tumituyomío
para siempre.

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Nuestras ideas científicas valen en la medida en que nos hayamos sentido perdidos ante una cuestión, en que hayamos visto bien su carácter problemático y comprendamos que no podemos apoyarnos en ideas recibidas, en recetas, en lemas ni vocablos. El que descubre una nueva verdad científica tuvo antes que triturar casi todo lo que había aprendido y llega a esa nueva verdad con las manos sangrientas por haber yugulado innumerables lugares comunes.

(Ortega y Gasset)

- Tome vuestra merced, señor licenciado; rocíe este aposento, no esté aquí algún encantador de los muchos que tienen estos libros, y nos encanten, en pena de las que les queremos dar echándolos del mundo.

Causó risa al licenciado la simplicidad del ama y mandó al barbero que le fuese dando de aquellos libros uno a uno, para ver de qué trataban, pues podía ser hallar algunos que no mereciesen castigo de fuego.

(Cervantes)

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

AA.VV., **El Feudalismo**, Ayuso, Madrid, 1973.

AA.VV., **La Transición del Esclavismo al Feudalismo**, Akal, Madrid, 1981.

AA.VV., **New Cambridge Modern History**, en su versión italiana: "Storia del Mondo Moderno", Garzanti, Milano, 1978.

AA.VV., **Storia Ecumenica della Chiesa** (3 vols.), Queriniana, Brescia, 1981.

Alatas, Syed Hussein. **The Myth of tshe Lazy Native**, Frank Cass, London, 1977.

Almécija Juan. **El Matrimonio de los Esclavos Negros Venezolanos Base de la Estructura Familiar Esclava**, U.C.A.B., Caracas 1989 (mimeo).

Anderson Perry, **Transiciones de la Antigüedad al Feudalismo**, Siglo XXI, México. 1979.

Apel Karl Otto, **Estudios Eticos**, Alfa. Barcelona, 1986.

El problema de la Evidencia Fenomenológica a la luz de una Semiótica Trascendental, en: Vattimo "La Secularización de la filosofía", Gedisa, Barcelona, 1992.

Aquino (De) Sto. Tomás, **Suma contra los Gentiles**, B.A.C., Madrid, 1967.

Summa Theologiae, B.A.C., Madrid, 1964.

In Duodecim Libros Metaphysicorum Aristotelis Expositio, Marietti, Turín, 1971.

Quaestiones Disputatae, De Veritate, Marietti, Turín, 1964.

Quaestiones Disputatae, De Potentia, Marietti, Turín, 1965.

De Ente et Essentia, Librairie Philosophique J. Vrin, París, 1948.

Compendio de Teología, en: Julián Marías, "La Filosofía en sus Textos", V. I, Labor, Barcelona, 1963.

Aristóteles, **Metafísica**, en: "Obras", Aguilar, Madrid, 1973.

Atkinson James, **Lutero y el Nacimiento del Protestantismo**, Alianza, Madrid, 1980.

Ausubel David P., **Psicología Educativa**, Trillas, México, 1980.

Aznar Gil Federico, **La Introducción del Matrimonio Cristiano en Indias,** Universidad Pontificia, Salamanca, 1985.
Bacon Francis, **Novum Organon,** Orbis, Barcelona, 1984.
Bachofen Johann Jacob, **Mitología Arcaica y Derecho Materno,** Anthropos, Barcelona, 1986.
Bainton Roland H., **Lutero,** Editorial Sudamericana, Buenos Aires, 1978.
Balandier Georges, **Antropo-lógicas,** Península, Barcelona, 1975.
Modernidad y Poder, Ediciones Júcar, Madrid, 1988.
El Desorden, La Teoría del Caos en las Ciencias Sociales, Gedisa, Barcelona, 1989.
Barroso Manuel, **Autoestima del Venezolano, Democracia o Marginalidad,** Editorial Galac, Caracas, 1991.
Barthes Roland, **Sade, Loyola, Fourier,** Monte Avila, Caracas, 1977.
Crítica y Verdad, Siglo XXI, México, 1987.
Baudrillard Jean, **Crítica de la Economía Política del Signo,** Siglo XXI, México, 1983.
De la Seducción, Cátedra, Madrid, 1984.
Entrevista,aparecida en ABC de Madrid el 16-9-87 (reproducida en "Punto y Coma" en versión integral).
El Otro por Sí Mismo, Anagrama, Barcelona, 1988.
Berger Peter y Luckmann Thomas, **La Construcción Social de la Realidad,** Amorrortu, Buenos Aires, 1976.
Blázquez José María, **Ciclos y Temas de la Historia de España: la Romanización,** Istmo, Madrid, 1975.
Bloch Marc, **La Sociedad Feudal,** U.T.E.H.A., México, 1958.
Cómo y por qué terminó la Esclavitud Antigua, en: AA.VV., "La Transición del Esclavismo al Feudalismo", Akal, Madrid, 1981.
Boecio, **De Consolatione Philosophiae,** en: Migne J.P. "Patrologiae Latinae Tomus 63" ps. 547-1075, Brepols-Turnhout, 1967.
Boff Clodovis, **Sto. Tomás y la Teología de la Liberación,** SIC, nº 446, junio 1982, Caracas.
Boff Leonardo, **La Trinidad, la Sociedad y la Liberación,** Edics. Paulinas, Madrid, 1987.
Boudon Raymond, **La Place du Désordre,** P.U.F., Paris, 1984.
Boutruche Robert, **Señorío y Feudalismo,** Siglo XXI, México, 1976.

Breton Stanlislas, **Santo Tomás,** EDAF, Madrid, 1976.
Buber Martín, **Caminos de Utopía,** F.C.E., México, 1955.
Yo y Tú, Nueva Visión, Buenos Aires, 1974.
Escritos Escogidos - El Humanismo Hebreo y Nuestro Tiempo, Edics. Porteñas, Buenos Aires, 1978.
¿Qué es el Hombre?, F.C.E., México, 1985.
Bühler Johannes, **Vida y Cultura en la Edad Media,** F.C.E., México, 1977.
Burguier André et Al., **Historia de la Familia,** Alianza, Madrid, 1988.
Busquets Joan, **¿Quién era Martín Lutero?,** Sígueme, Salamanca, 1986.
Briceño-Iragorri Mario, **Vigencia Rectora de San Ignacio de Loyola,** Zaragoza, 1956.
Cabo Angel y Vigil Marcelo, **Historia de España Alfaguara I,** Alianza, Madrid, 1981.
Capra Fritjof, **El Punto Crucial,** Integral, Barcelona, 1985.
The stao of physics, Shambhala Publi., Berkeley, 1975.
Casey James et Al., **La Familia en la España Mediterránea (siglo XV-XIX),** Crítica, Barcelona, 1987.
Cassirer Ernst, **Antropología Filosófica,** F.C.E., México, 1988.
Catani Maurizio, Mazé Suzanne, **Tante Suzanne,** Librairie des Meridiens, Paris, 1982.
Cela Camilo José, **Mazurca para dos Muertos,** Seix Barral, Barcelona, 1989.
Cervantes (de) Miguel, **El Ingenioso Hidalgo Don Quijote de la Mancha,** Obras Completas I, Planeta, Barcelona, 1967.
Clarke Edith, **My Mother who Fathered Me,** Georges Allen & Unwin Ltd., London, 1975.
Comblin José, **A Força da Palavra,** Vozes, Petropolis, 1986.
Comisión Mixta Católico-Luterana, **Martín Lutero, Testigo de Jesucristo,** Ecclesia, nº 2136, 6-13 agosto, 1983, ps. 15ss., Madrid.
Comte Augusto, **Curso de Filosofía Positiva,** Orbis, Barcelona, 1980.
Consejo Episcopal Latinoamericano, **Puebla-Documentos,** CELAM, Bogotá, 1978.
Córdova Cañas Víctor, **El Modo de Vida,** U.C.V., Caracas, 1986.

Cortina Adela, **Razón Comunicativa y Responsabilidad Solidaria**, Sígueme, Salamanca, 1985.

Cristiani L., **Trento**, en: Fliche-Martin, "Historia de la Iglesia", vol. XIX, EDICEP, Valencia, 1976.

Dahn K., **Ver, Aparecerse**, en: Lothar, Beyreuther, Bietenhard, "Dicionario Teológico del Nuevo Testamento, V. IV", Sígueme, Salamanca, 1984.

De Ventós Xavier Rubert, **De la modernidad**, Península, Barcelona, 1982.

Moral, Laia, Barcelona, 1986 a.

Ensayos sobre el Desorden, Kairós, Barcelona, 1986 b.

Dempf, A., **La Metafísica de la Edad Media**, Gredos, Madrid, 1957.

Denzinger-Schonmetzer, **Enchiridion Symbolorum, Definitionum, Declarationum**, Herder, Barcelona, 1976.

Derrida Jacques, **De la Gramatología**, Siglo XXI, México, 1978.

Márgenes de la Filosofía, Cátedra, Madrid, 1989a.

La Desconstrucción en las Fronteras de la Filosofía, Paidós, Barcelona 1989 b.

En este momento mismo trabajo heme aquí, en: Anthropos n° 13, Barcelona, 1989 d.

El tiempo de una Tesis. Puntuaciones, en: Antropos, n° 93, febrero 1989c, Barcelona.

¿Cómo no hablar? en: Suplemento-Anthropos, n° 13, Barcelona, 1989e.

Descartes René, **Discours de la Methode**, Granier-Flammarion, Paris, 1956.

Discurso del Método y Reglas para la Dirección de la Mente, Orbis, Barcelona, 1983.

Principios de la Filosofía, en: J. Marías, "La Filosofía en sus Textos". V. II, Labor, Barcelona, 1963.

Oeuves, Adam-Tannery, Paris, 1897-1910.

Devereux Georges, **De la Ansiedad al Método en las Ciencias del Comportamiento**, Siglo XXI, Madrid, 1989.

Dhont Jan, **La Alta Edad Media**, Siglo XXI, Madrid, 1973.

Dictionaire de Théologie Catholique (DTC), de A Vacant - E. Mangenot (Editores), Librairie Létouzéy et Ané, Paris, 1930-1950. Quince vols.

Dilthey Wilhelm, **Obras, vol. VIII, Teoría de la Concepción del Mundo**, F.C.E., México, 1951.

Donzelot Jacques, **L'Invention du Social**, Fayard, Paris, 1984.

Duby Georges, **Economía Rural y Vida Campesina en el Occidente Medieval**, Península, Barcelona, 1968.

Guerreros y Campesinos, Siglo XXI, México, 1976.

Los Tres Ordenes o lo Imaginario del Feudalismo, Petrel, Barcelona, 1980.

El Caballero, la Mujer y el Cura, Taurus, Madrid, 1987.

Dussel Enrique, **Para una Etica de la Liberación Latinoamericana**, Siglo XXI, Buenos Aires, 1973.

Praxis Latinoamericana y Filosofía de la Liberación, Nueva América, Bogotá, 1983.

Introducción a la Filosofía de la Liberación, Nueva América, Bogotá, 1988.

De la "Pragmática Transcendental" a una "Economía transcendental", en: Análisis, n° 51-52, enero-diciembre 1990, Universidad Sto. Tomás, Bogotá.

Etica Comunitaria, Ed. Paulinas, Sao Paulo, 1986.

Eckehart Juan, **Selección de Textos**, en: J. Marías "La Filosofía en sus Textos I", Labor, Barcelona, 1963.

Eco Umberto, **El Nombre de la Rosa**, Lumen, Barcelona, 1983.

Il Pendolo de Foucault, Bompiani, Milano, 1988.

Eliade Mircea, **Iniciaciones Místicas**, Taurus, Madrid, 1975.

El chamanismo y las Técnicas Arcaicas del Extasis, F.C.E. México, 1976.

Erickson Erick, **Childhood and Society**, Norton, New York, 1963.

Esteva Fabregat Claudio, **El Mestizaje en Iberoamérica**, Alhambra, Madrid, 1987.

Fals Borda Orlando, **Ciencia Propia y Colonialismo Intelectual**, Punta de Lanza, Bogotá, 1976.

Por la Praxis: el Problema de Cómo Investigar la Realidad para Transformarla, en: Alfredo Molano, "Crítica y Política de las Ciencias Sociales", Punta de Lanza, Bogotá, 1978.

Farre Luis, **Exposición y Comentarios sobre Heráclito**, en: Parménides-Heráclito, "Fragmentos",Orbis, Barcelona, 1983.
Fédou René, **El Estado en la Edad Media**, EDAF, Madrid, 1977.
Fernández del Riesgo Manuel, **La Postmodernidad y la Crisis de los Valores Religiosos**, en: Vattimo, "En torno a la Posmodernidad", Anthropos, Barcelona, 1990.
Ferrarotti Franco, **Una Sociología Alternativa**, A. Redondo, Barcelona, 1973.
Storia e Storie di Vita, Laterza, Roma, 1981.
Una Teologia per Atei, Laterza , Roma, 1984.
La Storia e il Quotidiano, Laterza, Roma, 1986.
Il Ricordo e la Temporalitá, Laterza, Roma, 1987.
Ferrarter Mora, Von Wright, Malcom, Pole, **Las Filosofías de Wittgenstein**, Oikos-tau, Barcelona, 1966.
Feuerbach Ludwig, **La Esencia del Cristianismo**, Claridad, Buenos Aires, 1963.
Feyerabend Paul, **¿Por qué no Platón?**, Tecnos, Madrid, 1985.
Adios a la Razón, Tecnos, Madrid, 1984.
Contra el Método, Ariel, Barcelona, 1981.
Finkielkraut Alain, **La Derrota del Pensamiento**, Anagrama, Barcelona, 1988.
Flandrin Jean Louis, **Orígenes de la Familia Moderna**, Crítica, Barcelona, 1976.
La Moral Sexual en Occidente, Granica, Barcelona, 1984.
Fortuny Francisco José, **Historia del Pensamiento**, 25, Orbis, Barcelona, 1983.
Foucault Michel, **Vigilar y Castigar**, Siglo XXI, México, 1976.
Las Palabras y las Cosas, Siglo XXI, México, 1978 a.
La Arqueología del Saber, Siglo XXI, México, 1978 b.
Microfísica del Poder, La Piqueta, Madrid, 1978 c.
La Verdad y las Formas Jurídicas, Gedisa, Barcelona 1991.
El Pensamiento del Afuera, Pre-Textos, Valencia (Esp), 1988.
Fourquin Guy, **Señorío y Feudalismo en la Edad Media**, EDAF, Madrid, 1977.
Fraile Guillermo, **Historia de la Filosofía**, B.A.C., Madrid, 1986.
Freire Paulo, **¿Extensión o Comunicación?**, Siglo XXI, México, 1988.

Freyre Gilberto, **Casa-Grande y Senzala**, Biblioteca Ayacucho, Caracas, 1977.
Fries Heinrich, **La Iglesia**, en: Feiner-Löhrer, "Mysterium Salutis", Cristiandad, Madrid, 1973.
Fromm Erich, **El Miedo a la Libertad**, Paidós, Buenos Aires, 1974.
Fukuyama Francis, **El fin de la historia y el último hombre**, Planeta, Barcelona, 1992.
Gadamer Hans-Georg, **Verdad y Método**, Sígueme, Salamanca, 1977
Los Fundamentos Filosóficos del Siglo XX, en: Vattimo, "La Secularización de la Filosofía", Gedisa, Barcelona, 1992.
Gabilondo Angel, **El Discurso en Acción**, Anthropos, Barcelona, 1990.
Galilei Galileo, **Due Massimi Sistemi del Mondo**, en: "Le Opere di Galileo Galilei (20 vols.) v. VII", G. Barbera, Firenze, 1968.
Ganoczy Alexandre, **De su Plenitud Todos Hemos Recibido**, Herder, Barcelona, 1991.
Ganshof F. L., **El Feudalismo**, Ariel, Barcelona, 1978.
Garaudy Roger, **Appel aux Vivants**, Editions du Seuil, Paris, 1982.
García Bacca Juan David, **Ciencia, Técnica, Historia y Filosofía**, U.C.V., Caracas, 1985.
García Lorca Federico, **Poeta en Nueva York**, Aurora, en: "Obras Completas", Aguilar, Madrid, 1972.
García Márquez Gabriel, **Prefacio Para un Nuevo Milenio**, El Nacional A-6, 21 febr. 1990, Caracas.
García Villoslada Ricardo, **Historia de la Iglesia Católica**, tomo II, B.A.C., Madrid, 1953.
Martín Lutero, B.A.C., Madrid, 1976.
Gesteira Garza M.,**La Eucaristía Misterio de Comunión**, Cristiandad, Madrid, 1973.
Gevaert Joseph, **El Problema del Hombre**, Sígueme, Salamanca, 1980.
Gilson Etienne, **La Philosophie au Moyen Age**, Payot, Paris, 1947.
Glorieux p., **Thomas Bradwardine**, en: "Dictionaire de Teologie Catholique" (ver: DTC).
Gómez De Pereira, **Antoniana Margarita**, en: J. Marías, "La Filosofía en sus Textos I", Labor, Barcelona, 1963.

González Faus José I., **Individuo y Comunidad**, Sal Terrae, Santander, 1989.

Proyecto de Hermano, Sal Terrae, Santander, 1987.

González Rey F. y Guevara J., **Reportaje de Silvia Resnizky** en: "Actualidad Psicológica", Buenos Aires, 1987, p.16.

Goody Jack, **La Evolución de la Familia y el Matrimonio en Europa**, Herder, Barcelona, 1986.

Graves Robert, **La Diosa Blanca**, Losada, Buenos Aires, 1970.

Los Mitos Hebreos, Alianza, Madrid, 1986.

Gutiérrez Alfonso, **El Concubinato y la Estabilidad Familiar en Venezuela**, Trípode, Caracas, 1987.

Gutiérrez de Pineda Virginia, **La Familia en Colombia**, Facultad de Sociología, Bogotá, 1963.

Gutiérrez Gustavo, **En Busca de los Pobres de Jesucristo**, CEP, Lima 1993.

Guzmán Böckler Carlos, **Colonialismo y Revolución**, Siglo XXI, México, 1975.

Gallarate (Centro de Estudios de), **Diccionario de Filósofos**, Ediciones Río Duero, Madrid, 1986.

Habermas Jürgen, **Teoría de la Acción Comunicativa**, Taurus, Madrid, 1987.

Modernidad Versus Postmodernidad, en: Picó, "Modernidad y Postmodernidad", Alianza, Madrid, 1988.

Teoría de la Acción Comunicativa: Complementos y Estudios Previos, Cátedra, Madrid, 1989 a.

El Discurso Filosófico de la Modernidad, Taurus, Madrid, 1989 b.

Heisenberg, **Diálogos sobre Física Atómica**, B.A.C., Madrid, 1975.

Heller Agnes, **Teoría de la Historia**, Fontamara, Barcelona, 1982.

Crítica de la Ilustración, Península, Barcelona, 1984.

Hobbes Thomas, **Leviatán**, Universidad de Puerto Rico, 1978.

Huntston William George, **La Reforma Radical**, F.C.E., México, 1983.

Hurtado Samuel, **La matrilinealidad en Venezuela**, Tesis doctoral, Mimeo, U.C.V., 1991.

La Matrilinealidad: Una Clave Interpretativa de la Organización Social Venezolana, en Economía y Ciencias Sociales, Julio-Dic 1993, U.C.V. Caracas.

Interpretar a la Familia: de Matrifocal a Matrisocial, Conferencia pronunciada en el Seminario "Repensar a Venezuela Desde la Familia", CIP - Ministerio de la Familia, Caracas, abril 1995.

Husserl E., **Meditaciones Cartesianas**, FCE, México, 1986.

Illich Iván, **La convivencialidad**, Barral, Barcelona, 1975.

Iparraguirre y Dalmases, **Introducciones y Notas**, en: S. Ignacio de Loyola, "Obras", B.A.C. Madrid, 1977.

Isidoro de Sevilla (San), **Etimologías**, B.A.C. Madrid, 1982.

James Williams, **The Principles of Psychology**, Dover Publications, New York, 1965.

Jedin Hubert, **Manual de Historia de la Iglesia**, vol. V, Herder, Barcelona, 1972.

Il Concilio di Trento (5 vols.), Morcelliana, Brescia, 1973-1982.

Jung Carl G., **El Hombre y sus Símbolos**, Aguilar, Madrid, 1974.

Kant Inmanuel, **Crítica de la Razón Pura**, Porrúa, México, 1987. Losada, Buenos Aires, 1976.

Kazantzakis Nikos, **El Palacio de Cnosos**, Planeta, Barcelona, 1987.

Koch Sigmund, **A Possible Psychology for a Possible Postpositivist World**, Montreal, 1980.

The Nature and Limits of Psychological Knowledge, American Psychologist, march 1981, ps. 257-269.

Koffka K., **Principles of Gestalt Psychology**, Harcourt, New York, 1935.

Kuhn Thomas S., **La Estructura de las Revoluciones Científicas**, F.C.E., México, 1975.

Response to Critics, en: Lakatos y A. Musgrave, "Criticism and the Growth of Knowledge", Cambridge University Press, London, 1970.

La Revolución Copernicana, Orbis, Barcelona, 1978.

Lanceros Patxi, **Apunte Sobre el Pensamiento Destructivo**, en: Vattimo, "En torno a la Postmodernidad", Anthropos, Barcelona, 1990.

Lanz Rigoberto, **Nuevas Alternativas Metodológicas**, VI Seminario de CLACSO, Caracas, 1988 a (mimeo).
Razón y Dominación, U.C.V., Caracas, 1988 b.
Laplantine Francois, **Las Voces de la Imaginación Colectiva**, Granica, Barcelona, 1977.
Laszlo, Ervin, **La gran Bifurgación**, Gedisa, Barcelona, 1990.
Lefebvre Henri, **Hacia el Cibernántropo**, Gedisa, Barcelona, 1980.
Le Goff, **Mercaderes y Banqueros de la Edad Media**, Eudeba, Buenos Aires, 1963.
La Baja Edad Media, Siglo XXI, Madrid, 1973.
L'Uomo Medievale, Laterza, Roma, 1988.
Leibniz G. W., **Monadología - Discurso de Metafísica - Profesión de Fe del Filósofo**, Orbis, Barcelona, 1983.
Leonardi (de) María Teresa R., **Evolución Psicosocial de la Familia Venezolana**, en: Ministerio de la Mujer, "Venezuela: Biografía Inacabada", Banco Central de Venezuela, Caracas, 1983.
Levinas Emmanuel, **Humanisme de l'Autre Homme**, Fata Morgana, Paris, 1972.
Totalidad e Infinito, Sígueme, Salamanca, 1977.
Etique e Infini, Fayard, Paris, 1984.
De otro Modo que Ser o más allá de la Esencia, Sígueme, Salamanca, 1987.
Filosofía, Justicia y Amor, Diálogo Filosófico, nº 18, septiembre-diciembre 1990, ps. 308-321.
Lévi-Strauss Claude, **La Pensée Sauvage**, Plon, Paris, 1962.
Lewis Oscar, **La Vida**, Grijalbo, México, 1983.
Locke John, **Ensayo Sobre el Entendimiento Humano**, Editora Nacional, Madrid, 1980.
López Abilio, **Los Modos del Conocer Oprimido**, U.C.V. Caracas, 1992, (mimeo).
Investigación y Conocimiento, Publicaciones CED, Cumaná, 1995.
Lortz Joseph, **Historia de la Reforma**, Taurus, Madrid, 1963.
Historia de la Iglesia, Cristiandad, Madrid, 1982.
Losee John, **Introducción Histórica a la Filosofía de la Ciencia**, Alianza, Madrid, 1976.

Loyola (de) S. Ignacio, **Obras Completas**, B.A.C., Madrid, 1977 (editadas por Iparraguirre y Dalmases).
Lowe Donald M., **Historia de la Percepción Burguesa**, F.C.E., México, 1986.
Lutero Martín, **Obras**, Paidós, Buenos Aires (once vols hasta el presente).
Obras, Sígueme, Salamanca, 1977 (selección).
Lyotard J. F., **La Condición Postmoderna**, Cátedra, Madrid, 1984.
El Entusiasmo, Gedisa, Barcelona, 1987.
L'inhumain, Galilée, Paris, 1988.
La Diferencia, Gedisa, Barcelona, 1991.
La Postmodernidad explicada a los niños, Gedisa, Barcelona, 1986.
Maffesoli Michel, **Lógica de la Dominación**, Península, Barcelona, 1977.
La Socialidad en la Postmodernidad, en: Vattimo, "En torno a la Postmodernidad", Anthropos, Barcelona, 1990.
La Transfiguration du Politique, Grasset, Paris, 1992.
Manrique Beatriz, **Un Cambio a Partir del Niño**, Ediciones del Rectorado de la U.C.V., Caracas, 1985.
Mardones José María, **Postmodernidad y Cristianismo**, Sal Terrae, Santander, 1988.
El neo-conservadurismo de los Postmodernos, en: Vattimo, "En torno a la Postmodernidad", Anthropos, Barcelona, 1990.
Marías Julián, **La Filosofía en sus Textos**, (3 vols.), Labor, Barcelona, 1963.
Martí Mariano (obispo), **Documentos Relativos a su Visita Pastoral de la Diócesis de Caracas; Libro Personal**, Academia Nacional de la Historia, Caracas, 1988.
Martina Giacomo, **La Iglesia de Lutero a Nuestros Días**, Cristiandad, Madrid, 1974.
Martínez Miguel, **La Psicología Humanista**, Trillas, México, 1982.
Comportamiento Humano, Trillas, México, 1989.
La Investigación Cualitativa Etnográfica en Educación, M. Martínez, Caracas, 1991.
El paradigma Emergente, Gedisa, Barcelona 1993.
Marx Karl, **Manuscritos**, Alianza, Madrid, 1970.

Maslow A. H., **Motivation and Personality**, Harper, New York, 1954.

Toward a Psychology of Being, Van Nostrand, New York, 1968.

Mayr Franz K., **La Mitología Occidental**, Anthropos, Barcelona, 1989.

Mead Margaret, **Cartas de una Antropóloga**, Bruguera-Emece, Barcelona, 1983.

Meneses Guillermo, **El Falso Cuaderno de Narciso Espejo**, en: "Cinco Novelas", Monte Avila Editores, Caracas 1972

Michel A., **Trente** (concile de), en: "Dictionaire de Theologie Catholique", (ver: DTC).

Miranda José Porfirio, **Apelo a la Razón**, Sígueme, Salamanca, 1988.

Monclús Antonio, **Pedagogía de la Contradicción: Paulo Freire**, Anthropos, Barcelona, 1988.

Moneta Carlos, **Representación del Diluvio**, Grupo Editor Latinoamericano, Buenos Aires, 1988.

Montanos Ferrín Emma, **La Familia en la Alta Edad Media Española**, Eunsa, Pamplona, 1980.

Montero Fernando, **Retorno a la Fenomenología**, Anthropos, Barcelona, 1987

Montero Maritza, **La Estructura Familiar y su Influencia en la Formación de los Estereotipos Sexuales**, U.C.V., Caracas, 1979 (trabajo de ascenso; mimeo).

Idelología, Alienación e Identidad Nacional, U.C.V., Caracas, 1984.

Montes del Castillo Angel, **Simbolismo y Poder**, Anthropos, Barcelona, 1989.

Moreno Alejandro, **Las Llaves de mis Puertas**, Talión, Valencia, 1978.

Skinner: una Psicología para la Dependencia, Cuadernos de Educación, nº 55, Laboratorio Educativo, Caracas, 1978.

Revoluciones Científicas sin Cambios, El Carabobeño, 13-2-81, C-10, Valencia.

El Vínculo Afectivo a Través del Lenguaje Cotidiano, AVEPSO-Boletín, vol. X, nº 2, Caracas, agosto 1987 a.

El Vínculo Afectivo con las Figuras Parentales a Través de una Historia de Vida, Anthropos (Venezuela), ISSFE, Los Teques,1-1987b.

De la Sensatez y la Locura, Suplemento Cultural de Ultimas Noticias, 24 julio y 14 agosto, 1988.

Sobre el Método, Anthropos-Venezuela, nº 18, ISSFE, Los Teques, 1-1989 a.

El Hombre, la Cultura y la Educación Moral en una Epoca de Crisis, Anthropos-Venezuela, nº 19, ISFFE, Los Teques, 2-1989 b.

La Formación de los Religiosos en la Realidad Cultural Venezolana, Idem, 1989 c.

¿Cambiar la Vida?, Suplemento Cultural de Ultimas Noticias, 21 mayo 1989 d.

La Familia: Aportes desde la Antropología. Conferencia en las XII Jornadas de Reflexión de la Universidad Católica Andrés Bello. Caracas 11 de marzo de 1994. ITER, enero-junio 1-1994 b

¿Padre y Madre? Centro de Investigaciones Populares (CIP), Caracas, 1994 c

De la Matrisocialidad a la Matrirrelacionalidad. en "¿Padre y Madre? Cinco Estudios Sobre la Familia Venezolana. CIP, Caracas, 1994 d

El Modo de Ser del Venezolano. en Aripo. No. 1 Publicaciones CED, Cumaná, 1994 a

La Psicología Comunitaria en la Realidad Popular Venezolana. Conferencia pronunciada en las VIII Jornadas de la Asociación Venezolana de Psicología Social (AVEPSO). Caracas 16 de Julio de 1995 a

Homo convivalis y Medicina Social. Conferencia en el II Coloquio sobre Filosofía de la Medicina, Universidad de Carabobo. Valencia, 25 de mayo de 1995 b

La Familia como Horizonte Epistemológico. Conferencia en el Seminario: "Repensar a Venezuela desde la Familia", CIP y Ministerio de la Familia, Caracas, 24 de abril 1995 c

La Pareja en la Estructura de la Familia Popular Venezolana. Conferencia en el I Congreso sobre la Familia. Universidad del Zulia. Maracaibo, 1995 d

Moreno Alfonso M., **Martín Lutero**, Historia de una Rebeldía, Mensajero, Bilbao, 1985.

Morin Edgard, **Le Vif du Sujet**, Editions du Seuil, Paris, 1969.

El Método, I, Cátedra, Madrid, 1981 a

El Método, II, Idem, 1983.

Pour Sortir du XX siécle, Fernand Nathan, Paris, 1981 b.

La Méthode, 3, La Connaissance de la Connaissance, Editions du Seuil, Paris, 1986.

La Méthode, 4, Seuil, París, 1991.

Ciencia con Consciencia, Anthropos, Barcelona, 1989.

El paradigma perdido, Kairós, Barcelona, 1992

Navarro Rafael, **Comunicación y Pueblo**, en Presencia Ecuménica, Abril-Junio No. 35, 1995, Caracas.

Nietzsche Federico, **La Voluntad de Dominio**, en: "Obras Completas IV", Aguilar, Buenos Aires, 1967.

El Ocaso de los Idolos. Idem.

Más allá del Bien y del Mal, Orbis, Barcelona, 1983.

La Gaya Ciencia, E.M.U.. México, 1983.

Ockham Guillermo, **Comentario al Libro de las Sentencias**, en: Fernández C., "Los Filósofos Medievales II", B.A.C., Madrid, 1980.

Ockham's Theory of Terms, Part I of the Summa Logicae, University of Notre Dame Press, London, 1974.

Oppenheimer Robert, **Anology in Science**, American Psychologist, 1956, 11, p.127-35.

Ortega y Gasset José, **El Hombre y la Gente**, Espasa Calpe, Madrid, 1983 a.

La Rebelión de las Masas, Orbis, Barcelona, 1983 b.

Ortiz Osés Andrés, **El Cristianismo Contemporáneo a la Búsqueda del Sentido**, en: Marcuse et Al., "A la Búsqueda del Sentido", Sígueme, Salamanca, 1976.

La Familia entre Patriarcalismo y Matriarcalismo: la Rebelión de las Fratrías, Anthropos (Venezuela), ISSFE, Los Teques, 1-1981.

La Nueva Filosofía Hermenéutica, Anthropos, Barcelona, 1986.

Mitología Cultural y Memorias Antropológicas, Anthropos, Barcelona, 1987.

El Derecho Materno: Bachofen, Malinowski Y Fromm, en: Bachofen, "Mitología Arcaica y Derecho Materno", Anthropos, Barcelona, 1988 a.

El Matriarcalismo Vasco, Universidad de Deusto, Bilbao, 1988b.

Filosofía de la Vida, Anthropos, Barcelona, 1989 a.

Metafísica del Sentido, Universidad de Deusto, Bilbao, 1989b.

Epidosis sobre la Mitología Occidental, en: Mayr, "La Mitología Occidental", Anthropos, Barcelona, 1989 c.

Pannenberg Wofhart, **El Destino del Hombre**, Sígueme, Salamanca, 1981.

Parker Ian, **The Crisis in Modern Social Psychology**, Routledge, London and New York, 1989.

Parménides, Zenón, Meliso, Heráclito, **Fragmentos**, Orbis, Barcelona, 1983.

Peretti (de) Cristina, **Jacques Derrida Texto y Desconstrucción**, Anthropos, Barcelona, 1989.

Pernoud Regine, **La Mujer en el Tiempo de las Catedrales**, Granica, Barcelona, 1987.

Picó Josep, **Modernidad y Postmodernidad**, Alianza, Madrid, 1988.

Pierantoni Ruggero, **El Ojo y la Idea**, Paidós, Buenos Aires, 1984.

Pintor Ramos Antonio, **Introducción a: Levinas**, "De Otro Modo que Ser", Sígueme, Salamanca, 1987.

Pirenne Henri, **Historia Económica y Social de la Edad Media**, F.C.E., México, 1975.

Pirenne Jacques, **Historia Universal**, vol. II, Desde el Islam al Renacimiento, Editorial Cumbre, México, 1978.

Platón, **La República**, en: "Obras Completas", Aguilar, Madrid, 1972.

Polanyi Michael, **Personal Knowledge**, University of Chicago Press, Chicago. 1962.

Knowing and Being, Routledge and Kegan, London, 1969.

Pollack-Eltz, **La Familia Negra en Venezuela**, Monte Avila, Caracas, 1976.

La Familia Negra en Venezuela, Suplemento Cultural de Ultimas Noticias, 19 junio 1988, Caracas.

Popper Karl R. **The Logic of Scientific Discovery**, Harper, New York, 1968.

El Universo Abierto (Post-Scriptum a la lógica de la investigación científica, Vol II), Tecnos, Madrid, 1986.

Prieto Arciniega Alberto Manuel, **En torno a una Lectura de la Crisis del Imperio Romano**, en: AA.VV. "La Transición del Esclavismo al Feudalismo", Akal, Madrid, 1981.

Prigogine Ilya et Stengers Isabelle, **La Nouvelle Alliance**, Gallimard, Paris, 1986.

Entre le Temps et l'Eternité, Fayard, Paris, 1988.

Quintanilla Miguel A. (Director), **Diccionario de Filosofía Contemporánea**, Sígueme, Salamanca, 1976.

Rahner Karl, **Libertad**, en: "Sacramentum Mundi IV", Herder, Barcelona, 1977.

Real Academia Española, **Diccionario de la Lengua Española**, Espasa, Madrid, 1970.

Rípodas Ardanaz Daisy, **El Matrimonio en Indias**, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Buenos Aires, 1977.

Rodis-Lewis Geneviéve, **Prefacio**, en: R. Descartes, "Discours de la Methode", Granier-Flammarion, Paris, 1956.

Rojo Alboreca Paloma, **La Mujer Extremeña en la Baja Edad Media: Amor y Muerte**, El Brocense, Cáceres, 1987.

Romero José Luis, **Maquiavelo Historiador**, Ediciones Signos, Buenos Aires, 1970.

La Revolución Burguesa en el Mundo Feudal, Siglo XXI, México, 1979.

Crisis y Orden en el Mundo Feudoburgués, Siglo XXI, México, 1980.

Estudio de la Mentalidad Burguesa, Alianza, Madrid, 1987.

Rof Carballo Juan, **El hombre desvalijado**, en: ABC, Madrid, 3 de agosto 1992.

Sartre Jean Paul, **Huis Clos - Les Mouches**, Gallimard, Paris, 1947.

L'Etre et le Neant, Gallimard, Paris, 1948.

El Diablo y el Buen Dios, Losada, Buenos Aires, 1967.

El Existencialismo es un Humanismo, Sur, Buenos Aires, 1978.

Savater Fernando, **Invitación a la Etica**, Anagrama, Barcelona, 1982.

El Pesimismo Ilustrado, en: Vattimo, "En torno a la Postmodernidad", Anthropos, Barcelona, 1990.

Scannone Juan Carlos, **Transcendencia, Praxis Liberadora y lenguaje**, en: "Teología de la Liberación y Praxis Popular", Sígueme, Salamanca, 1976.

La Liberación Latinoamericana. Ontología del Proceso auténticamente Liberador, Idem.

La Racionalidad Científico-Tecnológica y la Racionalidad Sapiencial de la Cultura Latinoamericana, Stromata, julio-diciembre, 1981, ps. 155-164, San Miguel (Argentina).

Sabiduría, Filosofía, Inculturación, Stromata, julio-diciembre, 1982, ps. 317-327, San Miguel (Argentina).

La Cuestión del Método de una Filosofía Latinoamericana, Stromata, enero-julio 1990, ps. 75-81, San Miguel (Argentina), 1990 a.

Nuevo Punto de Partida de la Filosofía Latinoamerica, Guadalupe, Buenos Aires, 1990 b.

Nueva Modernidad Adveniente y Cultura Emergente en América Latina, Stromata, enero-julio 1991, ps. 145-191, San Miguel (Argentina).

Schökel Alonso y Mateos Juan, **Nueva Biblia Española**, Cristiandad, Madrid, 1976.

Sholem Gershon, **El Jasidismo de Martín Buber**, en: Martín Buber, "Escritos Escogidos", Ediciones Porteñas, Buenos Aires, 1978.

Siso Carlos, **La Formación del Pueblo Venezolano**, Edics. de la Presidencia de la República, Caracas, 1986.

Skinner B. F., **Más allá de la Libertad y la Dignidad**, Fontanella, Barcelona, 1973.

Sombart Werner, **El Burgués**, Alianza, Madrid, 1979.

Stauffer Richard, **La Reforma**, Oikos-tau, Barcelona, 1974.

Strayer Joseph R. **Sobre los Orígenes Medievales del Estado Moderno**, Ariel, Barcelona, 1981.

Tellechea Idígoras, **Ignacio de Loyola, solo y a pie**, Cristiandad, Madrid, 1986.

Trigo Pedro, **Lo que está vivo en la Vida de Ignacio de Loyola**, SIC, n° 533, abril 1991, Caracas.

Troconis de Veracoechea Ermila, **Indias, Esclavas y Primeras Damas**, Alfadil, Caracas, 1990.

Uña Juárez, A., **Antiqua et medievalia. Sobre el significado teórico del platonismo en la historia del pensamiento**, en: La Ciudad de Dios, enero-abril y mayo-agosto 1990, El Escorial.

Urbaneja Diego Bautista, **La Idea Política de Venezuela: 1830- 1870**, Cuadernos Lagoven, Caracas, 1988.

Varela Julia, **Modos de Educación en la España de la Contrarreforma**, Madrid, 1984.

Vareschi Volkmar, **Signos**, Caracas, 1974.

Vattimo G., **El Fin de la Modernidad**, Gedisa, Barcelona, 1987.

Más allá del Sujeto, Paidós, Buenos Aires, 1989.

En torno a la Postmodernidad, Anthropos, Barcelona, 1990.

Metafísica, Violencia, Secularización, en: Vattimo, "La secularización de la filosofía", Gedisa, Barcelona, 1992.

Velásquez Ramón J., **Los Pasos de los Héroes**, Centauro, Caracas, 1981.

Vergote A., Descamps A., Houssiau A., **La Eucaristía Símbolo y Realidad**, Studium, Madrid, 1973.

Vethencourt José Luis, **La Estructura Familiar Atípica y el Fracaso Cultural de Venezuela**, SIC, No. 362, febrero 1974, Caracas.

La Madurez Psicológica, Conferencia inédita dictada en la Asamblea de la OSLAM (Organización de Seminarios de Latinoamérica), El Hatillo, Caracas, 1970 (transcripción de grabación disponible).

Actitudes y Costumbres en Relación con los Roles Sexuales Tradicionales. El Mito de la Pasividad Femenina, en: Ministerio de la Mujer, "Venezuela: Biografía Inacabada", Banco Central de Venezuela, Caracas, 1983.

El Hombre, la Cultura y la Educación Moral en una Epoca de Crisis, U.C.A.B., Caracas, (mimeo) 1988 a.

Cambios en la Familia Venezolana, SIC, n° 502, febrero 1988, ps. 62-65, Caracas, 1988 b.

Crisis en la Familia Venezolana, en: PROHOMBRE, "Hacia el Poder Social de la Familia",Caracas, 1989.

En torno a la Psicología del Venezolano, Nuevo Mundo, n° 145, marzo-abril 1990, Caracas.

Vicens Vives J., **Historia General Moderna**, Edit. Vicens Vives, Barcelona, 1982.

Vigil Mariló, **La Vida de las Mujeres en los siglos XVI y XVII**, Siglo XXI, Madrid, 1986.

Vignaux P., **Nominalisme**, en: "Dictionaire de Theologie Catolique" (ver: DTC).

Nicolas D' Autrecourt, Idem.

Wallerstein Immanuel, **El Moderno Sistema Mundial**, Siglo XXI, Madrid 1979.

Weber Max, **Ensayos sobre Sociología de la Religión**, Taurus, Madrid, 1983.

La Etica Protestante y el Espíritu del Capitalismo, Península, Barcelona, 1969.

Wittgenstein Ludwig, **Lectures and Conversations on Aesthetics and Religious Belief**, Barret, Oxford, 1966.

Philosophical Investigations, Mac Millan, New York,1969.

Tractatus Logico-Philosophicus, Alianza, Madrid, 1973.

Los Cuadernos Azul y Marrón, Tecnos, Madrid, 1989.

AUTORES CITADOS

Agustín, (San): 11, 92, 93, 108, 153, 217, 263, 340, 498, 499, 500
Alatas, S. H.: 452
Almécija, J.: 405
Althusser, L.: 281
Ambrosio, (San).: 173
Anderson, P.: 87, 89, 95, 99
Anselmo (San): 107, 230
Apel, K. O.: 67, 68, 280, 310, 459, 463, 464, 465, 487, 488, 493
Aquino (De) Sto. Tomás.: 25, 50, 83, 104-114, 116-123, 127, 141, 148, 153, 158, 159, 210, 226, 232, 241, 246, 253, 480, 481
Arcipreste de T.: 129
Arellano, F.: 42
Arguedas, J. M.: 455
Aristóteles: 76, 108, 114, 118, 121, 125, 126, 153, 239, 288, 340, 446, 498
Atkinson, J.: 165, 171, 187
Aubenque, P.: 118
Auriol, P.: 156
Ausubel, D. P.: 51
Autrecourt, (de) N.: 146
Aznar, G. F.: 404
Bacon, F.: 223, 235, 237-239, 242
Bachofen, J. J.: 79, 370, 373, 379, 391, 392, 397, 438, 445
Bainton, R. H.: 165, 172
Balandier, G.: 312, 313, 316, 317, 318, 320, 322, 326, 331, 426
Bañez, D.: 266
Barroso, M.: 434
Barthes, R.: 197, 204
Baudrillard, J.: 147, 148, 174, 290, 312, 313, 322, 328, 330, 331
Benedic, R.: 397
Berger, P.: 32, 136, 137
Bergeret, J.: 43
Bergson, H.: 300
Biel, G.: 171
Bizer, E.: 171
Blázquez, J. M.: 131
Bloch, M.: 94, 95, 97, 99, 106
Boecio: 104
Boff, L.: 458, 499, 504
Boff, C.: 481
Bömer, H.: 188
Boudon, R.: 332
Boutruche, R.: 89, 99, 132
Bradwandine, T.: 160
Brentano, F.: 110, 53
Breton, S.: 105, 106, 110-112, 118
Briceño-Iragorri, M.: 189
Buber, M.: 288, 339, 341, 342, 344, 353, 355, 357, 360, 366, 368, 390, 427, 458
Buenaventura, (San): 83
Bühler, J.: 88, 90, 136
Bunge, M. 30
Burguiere, A.: 404, 432
Busquets, J.: 165
Cabo, A.: 131

Calvino, J.: 207, 261, 262
Capra, F.: 16, 305
Casey, J.: 433
Cassirer, E.: 42,
Catani, M.: 501
Cela, C. J.: 157
CELAM 469, 470
Cervantes, (de) M.: 23, 358, 517
Clarke, E.: 401
Comblin, J.: 93, 458
Comte, A.: 25, 148, 159, 236, 243, 245, 266, 290, 313
Copérnico, N.: 235, 236, 239, 340
Córdova C. V.: 64, 65, 410
Cortés, H.: 87
Cortina, A.: 463, 465
Cristiani, L.: 205, 208
D'ailly, P.: 171
Dahn, K.:
De Ventós, X. R.: 96, 323, 331, 332, 494
Demócrito: 247
Dempf, A.: 142
Denzinger-Schonmetzer: 205
Derrida, J.: 72, 73, 75, 243, 294, 324, 442
Descamps, A.: 216
Descartes, R.: 25, 148, 151, 158, 159, 225, 232, 234, 235, 237, 241, 244, 247-250, 255, 336
Devereux, G.: 67
Dhont, J.: 94, 133
Dilthey, W.: 32, 44, 47, 53, 77, 81
Donzelot, J.: 334
Duby, G.: 89, 94, 99, 132, 134, 433
Durando, (de) S. P.: 156, 157, 158
Dussel, E.: 49, 65, 66, 82, 281, 474, 480, 484, 485, 486, 487, 488, 512
Eckehart, J.: 148, 153, 155, 157, 159
Eco, U.: 308
Einstein, A.: 27, 304
Eliade, M.: 69, 79
Epicuro: 247
Epiménides: 67
Erasmo: 174, 181, 194
Erickson, E.: 97
Esteva F., C.: 403
Fals Borda, O.: 21, 22
Farre, L.: 125
Fédou, R.: 89, 90, 94
Fernández del R., M.: 310
Ferrarotti, F.: 13, 14, 17, 28, 398
Ferrater, M.: 64
Feuerbach, L.: 337, 341, 346, 357
Feyerabend, P.: 27, 297
Filöp-Miller: 188
Finkielkraut, A.: 329
Flandrin, J. L.: 432
Fortuny, F. J.: 142
Foucault, M.: 17, 37, 39, 41, 42, 43, 68, 150, 289, 291, 324, 329, 397, 495, 497
Fourquin, G.: 88, 94, 95, 100
Fraile, G.: 111, 112, 146, 150,

151, 156, 235, 236, 246, 247
Freire, P.: 489, 490
Freud, S.: 25
Freyre, G.: 404
Fries, H.: 220
Fromm, E.: 166, 170, 192, 259, 374, 397
Fuentes, C.: 455
Fukuyama, F.: 311
Gabilondo, A.: 39
Gadamer, Hans-Georg: 16, 68, 77, 78, 79, 81, 82, 390, 462
Galilei, G.: 50, 140, 232, 235, 239, 241, 242, 303, 340
Ganoczy, A.: 212
Ganshof, F. L.: 95, 96, 97
Garaudy, R.: 93, 500
García, (de) C.: 194, 197
García L., F.: 308
García V., R.: 98, 165, 171, 172, 175, 176, 182
García B., J. D.: 299, 300, 301, 304, 306
García M., G.: 309
Gesteira G., M.: 215, 216
Gevaert, J.: 20, 506
Gilson, E.: 144, 156
Giordano, B.: 247
Gómez De, P.: 246, 247
González F., J. I.: 263, 458, 459
González, S.: 398
González, R. F.: 29
Goody, J.: 432
Gramsci, A.: 29
Graves, R.: 390
Guevara, J.: 29
Gutiérrez de Pineda, V.: 432
Gutiérrez, G.: 514
Gutiérrez, A.: 404
Guzmán B., Carlos.: 19
Habermas, J.: 47, 59, 60, 61, 62, 63, 65, 70, 280, 301, 313, 321, 324, 325, 334, 391, 428, 459, 460, 461, 462, 463, 493, 495
Hegel, W. F.: 159, 199, 245, 261, 314, 334, 340, 486
Heidegger, M.: 77, 78, 82, 230, 316, 334, 340, 342-344, 390, 472, 483, 484
Heisemberg: 136
Heller, A.: 42, 461
Heráclito: 124, 125, 126
Herodoto: 371, 372
Hobbes, T.: 244, 245, 249, 250, 253-255, 260, 450
Holkot, N.: 159
Horkheimer, M.: 70
Houssiau, A.: 216
Hurtado, S.: 400, 417, 448
Husserl, E.: 59, 228, 342, 346, 357, 363
Iparraguirre y Dalmases: 185, 187
Isidoro de Sevilla (San): 121
James, W.: 168
Jedin, H.: 165, 175, 205, 209, 218, 219
Jerónimo, (San).: 93
Juan de la Cruz, (San): 13
Jung, C. G.: 198, 392
Kant, M.: 26, 46, 48, 57, 148,

151, 159, 261, 316, 334, 340, 346
Kazantzakis, N.: 121
Kempis, T.: 152
KierKegaard, S.: 342, 343
Koch, S.: 28, 29
Koffka, K.: 26
Kuhn, T. S.: 34, 35, 36, 37, 57, 158, 236, 285, 294
Kusch, R.: 472, 478
Lakatos, I.: 27, 37
Lanceros, P.: 333
Lanz, R.: 29, 30, 51
Laplantine, F.: 43
Las Casas, B.: 513, 514
Laszlo, E.: 305
Le Goff, J.: 94, 106, 133, 138, 140
Lectio, H. A.: 118
Lefebvre, H.: 245
Leibniz, G. W.: 151, 284
Leonardi (de), M. T. R.: 404
Leonardo, V.: 235-237, 244
Leovigildo: 88
Lévi-Strauss, C.: 58
Levinas, E.: 20, 21, 358, 361, 363, 365, 367, 368, 369, 390, 427, 458, 511, 512
Lewis, O.: 398, 401
Locke, J.: 148, 151, 157, 165, 171, 177, 179, 181, 205, 207, 241, 261, 290
Lope, (de) Vega: 25
López, A.: 20
Losee, J.: 242
Lowe, D. M.: 291, 292, 293
Loyola (de) S. I.: 185-197, 199, 204, 225, 244, 266
Luckmann, T.: 32, 136, 137
Lulio, R.: 129
Lutero, M.: 20, 61, 164-172, 174-190, 192-194, 196, 197, 199, 201, 205, 207, 210, 225, 231, 244, 261, 263, 264
Lyotard, J. F.: 297, 309, 313, 316, 317, 319, 320, 321, 324, 327, 330, 369, 447
Maffesoli, M.: 260, 318, 336, 447, 458, 502, 503
Magno, A.: 150, 299
Manrique, B.: 404
Marcel, G.: 368
Marcuse, H.: 70
Mardones, J. M.: 320, 327, 328, 330, 333
Marías, J.: 26, 100, 101, 143, 154, 237, 246, 248
Martí, M. (obispo).:
Martín-Baró, I.: 504
Martina, G.: 208, 213
Martínez, M.: 17, 29, 68, 305
Marx, K.: 25, 32, 34-36, 238, 260, 280, 281, 314, 334, 340, 341
Maslow, A. H.: 97
Mateos, J.:
Mayr, F. K.: 370, 374, 375, 377, 379, 389, 392, 397, 402, 438
Mead, M.: 21, 397
Meneses, G.: 337
Michel, A.: 205
Miranda, J. P.: 70

Molina, L.: 266
Monclús, A.: 490
Moneta, C.: 11
Montanos, F. E.: 432
Montero, F.: 59
Montero, M.: 167, 401, 405, 410, 411, 414, 435
Montes del, C. A.: 21
Montesinos, 513
Moreno, A.: 13, 14, 16,36, 51, 56, 66, 183, 444, 511, 513
Moreno, A. M.: 165
Morin, E.: 26, 43, 52, 178, 300, 301, 302, 305, 504, 505
Navarro, R.: 507
Newton, I.: 243, 244, 302
Nietzsche, F.: 32, 272, 290, 314, 315, 321, 322, 325, 333, 334, 349
Ockham, G.: 105, 108, 142, 143, 144, 145, 146, 148, 149, 150, 153, 160, 171, 235, 244, 267, 446
Oliva, B. 329
Oppenheimer, R.: 306
Ortega y Gasset, J.: 28, 47, 276, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 478, 517
Ortiz O., A.: 77, 79, 80, 369, 370, 372, 374, 378-381, 384, 387, 388, 390, 393, 397, 402, 438, 447, 492
Pablo, (San): 92, 155, 177
Pannenberg, W.: 183
Parker, I.: 210, 305
Parménides: 108, 124, 125
Pascal, B.: 340
Peretti (de), C.: 73
Pernoud, R.: 433
Phelan, M.: 398
Pierantoni, R.:
Pintor, R. A.: 367
Pirenne, J.: 96, 98
Pirenne, H.: 90, 94, 132, 134, 135
Platón: 42, 76, 108. 124-126, 149, 288, 498
Plotino: 126
Polanyi, M.: 49
Pollack-Eltz, A.: 405
Popper, K. R.: 27, 31, 275, 307
Prieto A., A. M.: 87
Prigogine, I.: 26, 300, 301, 304, 305
Primera, A.: 455
Quintanilla, M. A.: 77
Rahner, K.: 267
Ribeiro, D.: 429
Ricoeur, P.: 310, 466, 482
Rimbaud, A.: 330
Rípodas A., D.: 403
Rof, C. J.: 311
Rojo A., P.: 433
Romero, J. L.: 45, 54, 85, 86, 93, 98, 101, 132, 134, 135, 136
Rouseau, J.: 254, 449
Ruggero, P.: 291
Ruibal, A.: 370, 379, 380, 391
Ruíz, B. D.: 205
Russel, B.: 67
Sartre, J. P.: 174, 244, 257,

261, 267, 268, 270, 272, 290, 335
Savater, F.: 323, 325, 333
Scannone, J. C.: 465, 467, 469, 473, 474, 475, 477, 478, 479, 480, 482
Scheleiermacher, Fr.: 76, 77
Scheler, M.: 32, 342, 344, 345
Schelling, F. W.: 486
Schökel, A.: 211, 392
Scholem, G.: 339
Simplicio: 239, 241
Siso, C.: 404
Skinner, B. F.: 157, 245
Sombart, W.: 136, 167, 265
Spinoza, B.: 340
Stauffer, R.: 166, 178
Stengers, I.: 26
Strayer, J. R.: 89, 92
Tellechea, I.: 189
Tertuliano: 498
Troconis de V., E.: 404
Uña J., A.: 149
Urbaneja, D. B.: 423
Valdeón, J.: 95
Varela, J.: 433
Vareschi, V.: 52
Vattimo, G.: 310, 312, 313, 315, 316, 317, 323, 325, 326, 328, 335, 369, 447
Velásquez, R. J.: 422
Vergote, A.: 216
Vethencourt, J. L.: 300, 323, 404, 413, 417, 423, 424, 429, 430, 432, 435-438
Vicens V., J.: 225
Vigil, M.: 131
Vignaux, P.:
Vilar, P.: 95, 433
Vives, J. L.: 223
Von, W.:
Wallerstein, I.: 134
Weber, M.: 25, 47, 122, 136, 167, 262, 264, 265, 280, 307, 310, 312
Wittgenstein, L.: 31, 59, 63, 64, 65, 82, 140, 147, 158, 159, 290, 316
Zenón:Lulio, R.:
Zubiri, X.: 478

INDICE ANALITICO

Accidentes: 107, 117
Acción: 49 modalidad de relación:503
Acción comunicativa: 59
Afectividad: fusión afectiva:457 vivencia no simbolizada:499
Aislamiento: 155
Alma: 155, 245-248
Alteridad: 282, 365
Amor: 155, 273, 361, 378 fusión imposible:280 fe riesgo y amor como comprensión:486-487 proyecto y tarea:495 cualidad vivencial de la relación:496, 507
Análisis: epistémico:329
Analogía: 109-110, 233
Androginia: modelo antropológico:389
Anomalías: de la episteme: 305-306
Antropología: 503 anclada en la realidad:353
Apuesta: epistemológica:14
Arbitrariedad: 355
Archihuella: 55 derridiana:75
Argumento ontológico: 106-107, 230
Aristocracia: génesis de la nueva:102
Armonía: 108, 202
Asideros: 339
Ateísmo estructural: 159
Autonomía: 110-111
Autoridad: 181
Axiología: 375 matriarcal:376, 379
Biblia:177, 180-183, 368 análisis patriarcalista:392 análisis matriarcalista:392
Burguesía: 133, 135, 163, 167, 204
Cantidad: 113, 133, 232, 236, 239, 241, 247, 255 representación-regla de la episteme moderna:157
Caos: 384
Caridad: 169, 175, 177, 184, 211, 212
Catolicismo: 183
Causa: efecto:233
Certeza: 144 177-184, 203, 241-242, 270 certidumbre:175
Ciencia: 25, 34, 157-158, 233-235, 242-243, 246, 255, 299-302 estatuto de la:31 cuestionamiento de la:32 condición de posibilidad de la:34-36, 47 supuestos de la:290 renuncia a la:304 del hombre:304 promesa de seguridad:307 confianza en la:309 del sentido:309 otra:358 otra legítima:495 simplismo de la clásica:505 y episteme histórica:509 opción ética de la:510
Claridad: criterio de verdad:227
Códigos: fundamentales:40
Comprensión: 49, 56, 77, 339,

362 del hombre concreto:345 del sujeto:363 más allá del concepto:367 explicación y justificación:460 saliendo del propio mundo:486 del misterio trinitarista:499 de las otredades:513
Comunicación: mundo de la:291 social:292 fragmentada:313 popular:427 y relación:428, 463 acción y razón:459 y fundamento epistémico:459 ética de la:461 de y hacia los individuos:462 información:463 no informativa:463 y huella-individuo:463 imposible en la modernidad:464 intra-epistémica:464 entre epistemes:465 abierta y cerrada en las epistemes:488 y persona:502 popular:507 y gestos elementales:507
Comunidad: 180, 184, 195, 203, 350 ausente:213, 221 como humatura:244 mundo de la:356 forma social:373 marginal:397 del barrio:398 derivada del individuo:459 horizonte para la autocomprensión del individuo:464 universal y separación de la episteme:488
Comunión: 169 posibilidad de comunicación:502
Concepción del mundo: 44
Conciencia: 178, 182,-183, 270, 275 religiosa:169 libertad de:182, 192-193 de sí:225 y libertad:255 desde la perspectiva individual:503 modalidad de relación:505 en una perspectiva relacional:505-506
Conductismo: 251
Conocer: 14, 41, 45, 52, 66, 232, 234 modo general del:36, 50-51 habitus general del:50, 54 condiciones de posibilidad del:53 por relaciones:457-458 y forma-de-vida:492 la relación-vivida:492 modo de:492, 495 conocer-por-relación:492 primero y distinto:494, 497 y crítica radical de la opresión:503-504 y oído:507 justificación del conocer moderno:510 al pueblo desde la modernidad:514-515
Conocimiento: 227, 233-234, 238, 241, 245, 247-248, 285 científico y su replanteamiento:17-18, 41 comprensivo de la episteme:22 en Ockham:144 en el burgués:148 en Eckhart:155 producción de:286 vivo:348 campo del:354 interpretación de la realidad:380 hermenéutico:380 filosófico-científico inculturado:466, 470 propio inculturado en América Latina:475 latinoamericano filosófico y científico válido:478 de la propia otredad moderna:513 y genocidio:514 ideológicamente desconocer:514 válido popular:514 moderno del pueblo:514
Consenso: 318
Contrarreforma: 185-186
Convicción: 178
Convivencia: 278-279
Crisis: 170, 339, 345 en nuestra época:341 de la racionalidad moderna:379 actual de la razón:384 de la fenomenología:464 de la modernidad:515
Cristianismo: 100-101 trinitarista:499 monoteísta:499
Criterios: 305
Crítica: de la ciencia:301-302, 304, 308, 309 postmoderna:333 del individualismo:357 falta de crítica epistemológica:390 al patriarcalismo:391 de la razón:390-391 antropológica:390 postmoderna:476, 496 radical del pensamiento occidental:482 hermenéutica de la episteme:500 radical y

episteme:503
Cualidad: 52, 103, 104, 113 regida por la cantidad:232 de los cuerpos:247
Cuerpo: 229, 246, 248-249
Cultura: 39-41, 49, 163, 169, 170, 183-184, 186, 304, 336 reconocimiento postmoderno:328 crisis en la:339 individuo y:356 dominante:372 ginecocrática:372-373 sistema cultural:373 fuente del sentido de la:375 sentido de nuestra:375 sentido y axiología:375 matriarcalista vasca:375 cretomicénica:376 indígena:472 popular urbana:472 raíz cultural latinoamericana, y cotidianidad:478
Decir: desdecir:20, 364, 492, 501
Dependencia: 96, 98
Determinismo: 261, 268
Devotio moderna: 148, 153, 163, 169, 193-194
Dialéctica: superación de contrarios:387
Diálogo: 343
Dios: 163, 172, 174, 184, 230, 233, 241, 248 conocimiento de D. para el medieval:159 volùntad de:159-160 individuo:171, 183 relación con:199 de la modernidad:267 muerte

de:306 problema vivo:336 concepción materna de:378 como comunidad trinitaria:378 único y tres realidades divinas:497 y triteísmo:498 personas consubstanciales:498 idea de:504
Discurso: 37, 71, 104, 251 científico:3[illegible] prácticas discursivas:38-39 derridiano:72 teológico:183 católico y protestante:221 externo a la modernidad:367
Disolución: de los universales:322 de la ética:322 del sujeto:323
Distinción: 260 y diferencia:477 diálogo desde la:480 y exterioridad impensables:482-484 y vía del pensar analéctico:486
Doctrina: 166, 177 católica y protestante:265
Dominación: 181, 184 de la naturaleza:238
Dominio: 260, 262
Economía: otra:358
Ello: 353 mundo del:354
Enfoque: 45
Entendimiento: 113-114 e imaginación:251
Epifanía: oficial de la episteme en la Iglesia:217
Episteme: 15, 17-18, 94, 299-302 general:50 función de la:51, 53 signo de la:52 componentes de la:53-54 en cuanto matriz:55 producción de la:55 modo general de conocer:55 cambios de:58 origen de la:58 postulación de la:59 conflicto de epistemes:71 modelo concreto:80 feudoaristocrática:87 feudal:101 feudoaristocrática:86, 104-105 burguesa:108 griega:123 burguesa:163 y psicología de clase:166 y talante:170 afirmación de la:185 generadora de discursos:199 de la modernidad:210 vertiente católica:221 periodización de la e. moderna:221 epifanía de la: 228 otra:285 anomalía en la:285-286 del ojo:290 ley interna de formación de la:292-295 anomalías de la:305 del individuo:331 "transparente":331 de la modernidad:334 protoepisteme moderna:392 y talante psicosocial:393 mundo de vida popular:457, 495 universalidad y distintividad:458, 480, 487 e inconsciente cultural:459 moderna del primer mundo y pragmática trascendental:464-465 y concenso:464 y episteme popular:465 en sentido tradicional:467 popular y sabiduría popular:475-476 del individuo incapaz de diálogo:488 popular latinoamericana abierta:488 signos de la:491 matriz-episteme y conocer:492 postulación de una:493 emanante de la relación:494 popular existente:495, 508 oprimida:495 otra y saber:495 de la relación:496 pensamiento de la realidad desde la:496 grecorromana y moderna:498 popular y conocimiento válido:514 y opción:477 y revelación neotestamentaria:498 individuista y fe:499 feudoaristocrática y persona:499 de-pueblo asunción de la:500 de la relación y régimen de los sentidos:507-508 dos epistemes y dos mundos:508 historia y proyecto:508 y fundamento histórico:509 moderna:510 de origen ético:511 encuentro entre:513
Esclavitud: 99
Espera: 19
Espíritu: 245
Espíritu de los tiempos: 166
Estar: 467, 473 sentido preontológico y pre-predicativo:472totalidad:476
Estructuralismo: 253
Ethos: 49
Etica: 49 librada al individuo:323 fractal:324 responsabilidad:324 de la autorrealización:325 absorbida por la episteme:331 débil:336 blanda:336 de la imposibilidad de una:336 filosofía primera:359 anterior a la filosofía:360 afectiva-solidarizante:428 matrial:428 protoconsciente:428 estar en el mundo:428 popular:428 de la relación y del don:428 matriz de los valores:438 de la comunicación:461 de la intersubjetividad y de la responsabilidad:463 saber ético:471 mítico:472 posición ética para el pensar:486 presencia del otro:487 interpelación del otro:487 opción radicalmente:495 praxis total primera:496 y persona:502 y liberación:502 justificación ética de la opción:509 moderna y popular:508-510 posición ética:510 respuesta al otro:510 encuentro entre éticas:513 e ideología:512 origen del otro modo de conocer:511 del mundo

moderno:511 y proyecto:511 posición y morada de los hombres:511 histórica:511-512 in-tención intrínseca de la:511 de la dominación:512 de la liberación:512 de la relación:512 y libertad antropológica:513 y moral:513 abierta a la conciencia:513 universal y ciencia moderna:513 y postmodernidad:514
Evangelio: 497
Evangelización: inculturada y epistemológica:514
Evidencia: 233-234, 255 261, 261 moral:265 fenomenológica:464 fenoménica:464 intersubtivamente válida:464
Experiencia: 238, 254 de inserción plena:12 registro sistemático de la:12 y vínculos afectivos:13 viva y método:13 vivida y reflexión aplicada:15 cotidiana e historias de vida:16 vividas simultáneamente en la investigación:16 vivida:259, 293 inmediata e indudable:270 del "cogito":262 total-mediada:292 multiple:332 vivencia:351 científico-técnica:352, 354 del tú:352 inmediata de la relación:352 pre-filosófica:366 vivida de un pueblo:367 experiencia-praxis originaria:457 fundante del mundo de vida:492 radical:493
Expresión: modalidad de relación:503
Familia: único nudo:397 popular-venezolana:399 estructura formal de la:399 modelo real y funcionante:399 matricentrada:401 matriarcal:402 institución:406 "son mis hijos":415 del hombre:415 nuclear:417 columna vertebral de la:418 modelo antropológico:418 fisura interna en el centro familiar:419 función de la:421 en crisis:421 inestructurada:429 atípica:429 forma superada:430 practicación típica y propias:433 doble:432 conyugal:433 externa:443 lugar primero y permanente:439 espacio-no espacio de revelación:439 espacio de micromatrirelación:450
Fe: 84, 90, 106, 175-178, 184, 196-197 231, 234 convicción:178
Fenomenología: 67

Filosofía: 230, 232, 242-243, 326 y teología:110-111 inculturada-construcción de una:466 y sabiduría popular:468 pensar filosófico-científico y sabiduría popular:514-515
Fin: de la historia:309, 311 del progreso:311
Física: 236-237, 243, 249 304 paradigma de toda ciencia:303
Formas de vida: 64
Fratria: 391-392
Fundamento: 102, 106-107, 147 sentido de la existencia:90 vínculo asegurante:97 trans-signo:103 principio de ordenación:107 regla-epistémica-del pensar:107 epistémico de la comunicación:459 problema de la fundamentación:431 trascendental-pragmática:464 de la episteme:509
Fundamentos: 29-30
Genocidio: y moral cristiana:513 y conocimiento:514
Gestalt: 52
Gramatología: 73
Habemos: corrección sociocultural-epistémica del:478 no espacial sino humano:479 relación en humanidad:479
Hermanos: 407, 411, 415, 421
Hermenéutica: 13, 16-17 52, 55, 66, 68, 71, 80, 81, 82 extraepistémica:69, análisis:168 excavación h.:300 nueva:369 de fondo para captar la cultura:375 de la inspiración y del logos:376 de lo real:383 histórico-cultural:466 análisis hermenéutico:466, 475 del lenguaje popular:479 decantación post-hermenéutica del símbolo:491 acción-despedazadora de los signos:491
Hijidad: 408, 411, 413, 415-416, 418, 420, 457
Hijo: 418-422, 424-428, 430, 434-436, 439-440, 449 viviendo con el:407 de madre:407, 409, 427 varón destinado a la madre:408 esposo:415, siempre hijo:408
Historia: 17, 41, 56 fin de la:309-311 fragmentada:310-311 múltiple311 postmoderna:327-328 vital:494 de vida y persona:501 dos historias dos episteme:508
Historias de vida: 13-14, 16
Hombre: 176, 182, 213, 230, 234, 244, 245-248, 250, 253-255, 341, 358, 361, 366 individuo:163 pérdida del:336 problema vivo:336

relacionado:457 vivir-en-la-relación:457 moderno-único:483 ser-de-relaciones:489, 497 relación-viviente:492 matrino:493 ser-en-el-mundo:494 como persona:499 persona:503 viviente-en-relación:506 modernización del:508
Hombre interior: 153
Huella: 54, 75, 370-371, 390 Derridiana:72 de la relación:80
Humaneza: fuente del habemos y madre humana:478-479
Humanismo: 242
Humatura: 244
Idea: claras y confusas:157
Ideas: 105, 247
Identidad: justificación por el hecho de ser tal:477-478 venezolana-problemática no popular:479
Ideología: 265, 309 y moral:512
Iglesia: 87 católica:186, 188, 217 institución jerárquica:203, 210 sociedad perfecta:204 modelo de:202-203
Independencia: 99, 259, 264
Individuación: proceso de:184
Individualidad: 138, 174, 184, 191, 355-356 cuantitativa:502
Individualismo: 169, 205, 342 superación del:493, 499
Individualización: 182
Individualización subjetiva: 146
Individuismo: 201, 253 epistémico:279, 284
Individuización: absoluta:229
Individuo: 110-111, 144, 164, 166, 177, 183-184, 198, 201, 212-213, 217 principium individuationis:112 número:112 afirmación de:156 religioso:225 consciente de sí:225 regla-epistémica:228, 239, 247 caos de los:232 representación-huella básica:241-242 epistémico:280 regla epistémica:283-284 liberación del i:331 postmoderno:332 pasivo:333 y masa:457 y relación:457, 461 ahistórico:460 huella:463 contrato entre:463 individuo-sujeto:464 superación del:493, 498-499 representación huella-epistémica:494 no-relación:499 pensado desde la relación epistémica:499 regla epistémica:501 contradicción «individuo-grupo:501 síngulo:501-502 y mismidad:502 ética del individuo:512
Individuo-Sujeto: 169, 183, 186
Iniciación: 69
Inmersión: "mediante" en la otredad dis-tinta:514
Inseguridad: 172, 175 radical:184
Inseguridad/seguridad: 98-99, 102 feudal:96 vivencia personal y grupal de la:97
Inserción: 19-22
Intelecto: pasivo:241
Intención: 146
Intencionalidad: 109, 241, 363
Interpretación: 66, 76, 181 imposible:486
Interpretar: 76
Investigación: 25, 29, 33, 39 marcas-guías del proceso investigativo:12-13 proceso de despojamiento y opción:14, 18 y praxis vivida:15 punto de partida de la:15 falsa:19 desde la vida del pueblo:19 guía para entre-ver o entre-oir:20 investigación-acción:20-22 condición de partida de la:21 exigencia de comprensión:22 quehacer investigativo: 31 científica:238
Jerarquía: 123 personal:98 social:102 cualitativa:103 relacional cualitativa:119
Juicio: de subsunción:48
Justicia: 175-176, 318-319
Lenguaje: 51-52, 60 problema del:20 filosofía del:82 fragmentación de los:315 y valores:315 del primer vivido:353 de la vida:384 materno:384 y protolenguaje:383 hecho universal:461 normas universales del:461 y pragmática transcendental:462 y comunicación:462 del concepto y símbolo:491 e implicación de sentidos:493 de la ecumene:497 y dificultades en la representación:501
Ley: 242
Libertad: 98, 123, 168, 183, 192 231-232, 255, 270, 273-275, 355 modalidad de relación:503
Libre albedrío: 263, 266
Líder: 166-167
Lógica: 284, 287 y positivismo lógico:147 celadora del sentido:492 griega lineal:498 racionalidad lógica de la ciencia:509
Logos: y mytos:377, 388 símbolo de la madre:385
Madre: 384 relación comprensión:393 centro de la vivencia-praxis:393 único centro:397 e hijos modelo real:399 y funcionante de la familia:399 mujer-sin-pareja:403 centro de la familia:408 hay solo madre:400-401 necesidades fundamentales de la mujer:406 madre-abuela:415

madre sin esposo:416 del discurso vincular:416 como pareja del varón:416 fuerza de la:419 sentido profundo de la experiencia:425 madre-sentido:425 condenar a la:435 figura materna:437 vivirse relación:438 humana:449 madre-madre humana:479
Madredad: 406, 411, 416, 418, 420, 426, 439, 457
Marco teórico: 33
Matemática: 140
Matematización: 281
Maternidad: 415, 417
Matria: 391
Matriarcalismo: 372-374
Matricentrismo: 399, 430-432
Matrirrelacionalidad: 449, 450
Matrisocialidad: 444
Matriz: 210, 221 del pensar:46, 55 de juicios:48 epistémicas:55 psicológica:167
Mediación: 180
Medios: de masa:313
Mentalidad: 44, 45, 54
Mercado: 163
Mestizaje: biológico y cultural:513
Metafísica: 115 de la modernidad:228 fundamento de la ciencia:232-233
Metarrelatos: 317 humanidad:319 emancipación:321, 332 justicia:333
Metódica: 81
Método: 12-13, 16 79-80 226, 232-233, 238, 242, 306 hermenéutico:25, 39, 381 analógico:474, 480 analógico:485 ontológico-dialéctico:485 aceptación de la otredad:486 asunción desde siempre del:488
Métodos: 29, 34-35
Misterio: 284 relación:492
Mitos: 35, 372, 376 exégesis del símbolo:370
Modernidad: 17-18, 142, 301, 329 como episteme:86 irrupción de la:186 transparente, clara y distinta:333-334 crítica postmoderna a la:333 disolución de la:333 desarrollo orgánico de la:334 superación de la:335 conservación de la:510
Modo de conocer: 138-139 sentidos:157 y modelo epistémico del conocer:158 evidencias:158 separación y particularidad:139
Modo de vida: 36, 40, 55, 64
Moral: 149
Muerte: generalizada en la ciencia:301 de la Modernidad:310interrupción definitiva de la relación:503 del otro:512
Mundo: 228-229, 232, 237 de

la comunidad marginal:12 propio y episteme:15 nuevo y distinto:15, 17 desde la episteme:147 fragmentado:313 de relaciones:457 popular:457, 468 de la vida:461, 465 colonizado por el sistema:462 en sí-inexistente:493 moderno-único:483 cerrado de los signos:491 y signos de la episteme:491 de vida y experiencia fundante:492 enhombrado:493 de vida del pueblo:495 y vida postmodernos:495 integración al mundo popular:501 de vida y dos epistemes existentes:508 de las dos epistemes:509 de vida y otro histórico:513 de vida y encuentro entre:513 mundo-ética-episteme de la modernidad:513 mundo-ética-episteme del pueblo:514
Mundo de vida: 40, 60-61, 106, 313, 357-358 moderno:86 en crisis:94 moderno:285 de la burguesía:291
Neoliberalismo: 348
Nihilismo: 333-335
Normas: y consenso:327
Objetividad: 30, 31, 32, 37, 113-114 del sujeto cognoscente:237
Objeto: 39, 45, 271, 281, 285, 293 cosa en sí:110-114 e imagen:250
Observación: 238
Ojo: 287-289
Opción: posibilidad de optar:17 epistémica:18 epistémica:509-511 justificación de la:509 y ciencia moderna:510 entre éticas:510
Orden: 107, 204, 331 sociohistórico:104 producción de relaciones:232 ordenación matemática:252 ordenación:284 representación-regla epistémica:295
Ordenación: 107-109, 204 Sto. Tomás:159
Otredad: 15 falsa:323 externalidad:359, 361 de América Latina:484 y distinción:486 radical no "pobres":488 desde la relación:503 dis-tinta y otredad del pueblo:513-514
Otro: afirmación del:18 rostro del:358 imperativo ético del:359 inexistente:460 y no otredad:460, 464, 483 acceso al otro desde el propio mundo:486 trampas del:486 aceptación del:486 más-allá-de-la-razón:486 presencia del y ética:487 interpelación ética del:487 dentro de la totalidad

misma:488 trascendente a la comunidad:488 otro-pueblo-marginado y ética:513 otro-moderno-dominante y ética:513 escucha del y estructura visual:513 topos del:513 otro pueblo:515
Otro/otredad: 270, 271, 285
Padre: 384 logos-razón:393 sustituto:409 ausente:413 ausencia de:418 vacío de:419 propio y sustituto:421 experiencia débil:424 innecesario:426 figura fraterna:437 y-vivirse-como-individuo:438 muerte del:447 de sí mismo:447 único:447
Padredad: 411
Palabra: 146, 294 y ser:103 primordial:351 relación-afecto-simbolizada:505-506
Paradigma: 34-35, 39, 52, 58, 243, 303, 317, 373 discusión actual sobre los:16-17 filosófico-epistemológico:36 reformulación paradigmática:57 determinación de los:274 epistemológico:284 corazón del:303-304 humano único valedero:329
Pareja: 392 407, 416-417 mujer sin pareja:403 inexistente:409
Patriarcalismo: 374, 391
Patrisocialidad: 445
Pecado: 178, 265
Pensamiento: 45 científico:299 postmoderno:313 externo a la mod.:357 "profético":390 extramoderno:358 mítico diferente:460, 480 antítesis de la razón:460 cultural latinoamericano:467 universal-occidental y diferencias:476 universal y liberación del sentido:490 del afuera:496 heterotópico:496-497 homotípico:497 popular y heterotopía:496-497 moderno:501 en solitario:507 de origen ético:510
Persona: manera singular de ser relación:457 e individuo:457, 498, 503 ser-de-relación:457, 502 concepto de:497-498, 500-501 y triteísmo:498 relativa-a-la-otra:498 divina y humana:499 pensada desde el individuo:499 en la episteme feudo-aristocrática:499 intrínsecamente-apertura:499, 501 en-comunión:501 síngulo:501-502 e historia de vida:501 en relación y comunicación:502 ser-relación-histórica:503 existencia e historia:503 estructura de la persona síngulo:504 singularidad de la:505 novedad absoluta:505
Poder: 326, 364 en la estructura feudal:103 de Dios:108 político:163 de Dios:176 servicio como:220 y conocimiento:232, 238 matrial y organización social:373 de la madre:402 machismo:412-413
Polémica de los universales: 113
Política: 342 mundo de la:354 otra:358
Positivismo: 36, 158-159, 234, 254, 284 lógico:27 análisis positivista:53
Postmodernidad: 284, 310 sentido de la:328 y límites de la modernidad:514-515
Praxis burguesa: 135-138 vital y mundo de vida:148, 151
-Praxis: 59, 65-66, 71 vivida:62 total primera:496 vital y episteme:509-510 científica:510
Presupuestos: 45, 46
Primun cognitum: 350
Protestantismo: 183
Protocategoría: "entre":350
Proyecto: moderno:464 socialista:504 individualista:504 de comunidad:504 de individuo y masa:504, 510 epistémico de futuro:508 de dominación:508 de modernización:508, 512 de humanidad moderna:509 popular:509 desde la episteme popular:509
Psicoanálisis: 274
Psicología: objeto de la:503, 505
Pueblo: 15, 163, 181, 188, 221, 401, 408, 420, 423, 428-429, 431-432, 438-440, 442-444, 447-452 vivo:18 y barbarie:19
Razón: 33, 59, 140, 147, 171 283-284 309, 331 moderna y barbarie:18-19 y fe:90, 114 individual:226 punto de partida:226 fundamento último de la:231 instrumental:334
Realidad: 231-232, 285, 304, 315, vivida-investigada:12 popular:17 e investigación:17 fundamental:277 comprensión de la:284 caótica:284 impensable:284 otra:284 y existencia humana:296 fragmentada:310 intrínseca de la racionalidad moderna y distinción:480 popular y edad media:481 concreta-cultura y sabiduría popular:486 lenguaje de la:491-492 organización y complejidad:505 ética:513 realidades otras y diálogo:513 dis-tinta:514

Reforma: 163-164, 206, 213
Reglas: 231-232, 238-239 de pensar:36 epistémicas:37 del discurso:37 de interpretación:77 heterogéneas: 319
Relación: 13 271-272, 278, 280, 283-284, 292, 294 extrínseca:107intrínseca:108 ruptura:109, 111 relación-huella:112 concepto de:116 no relación:123 como problema y dato:127 producción de:232 real impensable:242 viva:342 esencial:343, 346 real:346, 357 interhumana:360 vida en:352 experiencia de la:352 principio ontológico:353 yo-tú:354 capacidad del hombre para la:354 fenómeno de la r.:354 horizonte último de la:356 manera de ser:357 fenomenología de la:358 de responsabilidad:365, 368, Discurso de la:368 del yo:368 y responsabilidad:368 protorelación:380 pensada desde el individuo:391 representación-huella-para-el-conocer:391 madeja de relaciones:402 afectiva:408 red de relaciones madre-hijo:407, 410 vinculante:407 con el padre sustituto:423 vivirse como:427 relación yo:427 yo-hijo:427 vivirse madre:427 ética de la:428 de partida y para siempre:457 marca-guía:457 realidad constitutiva de los hombres:457 individuo:457 mundo de vida:457 experiencia-praxis originaria:457 conducta de:457 conocer por:457 fundamentos de todo el conocer:457 exigencia humana:458 acción y comunicación:459 pensar desde la r.:465 con la naturaleza y sabiduría popular:469 fuente epistémica del habemos:479 matriz epistémica encubierta:487 vedado al filósofo:489 regla-huella-epistémica:490 raíz de la episteme popular:491 experiencia fundante del mundo de vida:492 misterio:492 relación-vivida:492 epistémico centro-dinámico de la episteme popular:492 relación-viviente:492 y construcción de la subjetividad racionalidad y singularidad:492-493 r. fundamento y relación popular:493 formulación moderna de la:493 impensable:494 entidad primera:494 ser-en-el-mundo del hombre:494 originante:494 ser-hijo:494 ser-relación:494 conocer primero:494 popular viva:495-496, en comunión:496 amor y odio:496 singularidad:497 episteme de la:496 y singularidad:497 segunda al individuo:498 extrínseca moderna:499-500 regla epistémica:501 establecida éticamente:502 relación-que-es-cada-pesona:503 modalidades de:503 punto de partida:505 en el síngulo:505 subjetiva:505 y comunicación:506 básica llamada-respuesta:511 ética de la:511
Relacionalidad: 449, 450, 452
Religión: 163, 169-170
Renacimiento: 169, 225
Representaciones: 53, 57 huella:55, 76
Representaciones-regla de la episteme moderna: afirmación del individuo:156 universal-particular:156 lo cuantativo:157 sentidos:157 seguridad y certeza:157 evidencia y experiencia:158
Responsabilidad: 25-26, 261
Retiro: posición de partida:229
Revelación: neotestamentaria:498
Revolución: 71 cambio radical:

325
Revoluciones: científicas:36
Ruptura: 228-230 epistémica:183 epistemológica:281 de la relación:332 epistemológica:467, 491 de los presupuestos de la ciencia:467 entre filosofía y sabiduría popular:468-469 epistemológica:491 del lenguaje:492
Salvación: 180
Satisfacción: 231
Seducción: 174
Seguridad: 15, 31, 175, 184, 191, 230, 238, 255 de la ciencia:290
Sentido: 25, 30, 39, 49, 50, 78, 81, 90, 102, 114, 185, 197 de la praxis vivida:16 lugar cognoscitivo del:31 del saber:304 pérdida del:323 postmoderno:327-328 y concepto:377 materno:393 matrial:393 matriarcal:392 novedad de:466 y estar:472 liberación del sentido de América:491 sentido-relación:492 preontológico:472
Sentidos: régimen de los:51 jerarquización burguesa de los:291
Ser: 103, 117 cualitativamente perfecto/imperfecto:104 y relación:107 naturaleza

de:109 de América profunda:466, 472, 479 y estar de América profunda:472 acontecer y estar:473, 476 pregunta por el:479 de la vida:479 ser-de-relaciones:489 ser-en-el-mundo:492, 494, 503, 510 ser-en-otro-hombre:493 ser-hijo:494 ser-relación:494 ser-intrínsecamente-apertura:501 ser relación éticamente normada:502
Significados: 51
Signo: 147-148 en Ockham:146
Signos: mundo de:103
Símbolos: expresión de la realidad vivida:370
Singularidad: desde la relación:497-501 conocida cualitativamente:502
Sistema: 50, 67 de conocimiento:40 de reglas:49 sistema de huella:55 de significados:56 filosóficos y científicos:57, 60 derridiano:75
Socialidad: 255
Sociedad: 254-255, 328, 503 como fratria:388 matrial:393
Sociología: 503 del conocimiento:32
Soledad: 190-191, 507
Sospecha radical: 69
Subjetividad: 177 distinta:361 objetiva:380 e intersubjetividad:463 modalidad distinta de ser relación:505
Substancia: 107
Sujeto-individuo: yo-individuo-sujeto:227, 255 epistémico:244
Sujeto/objeto: 80 superación del esquema:321
Sujeto: 110-111, 157-158, 268-269, 271, 274-275, 281, 286, 292-293, 321-322 potencia del:113-114 comunitario del ser y el estar histórico:471 implícito en el habemos:479 problemas del:504
Talante: 138, 151, 284 psicológico general:168 psicológico de la Modernidad:193 religioso:194
Técnica: 33 otra:358
Teología de la liberación:184, 458
Teología y filosofía: 146, 148, 153, 158-159
Teología: y sentido:491
Teoría: 39
Totalidad: modernidad-europea:460, 464, 483 del pensamiento occidental:476 reconocernos en la:476 y dialéctica rico-pobre:488 moderna imperialismo integral:508 de sentido y diferencia:508 negación totalitaria del otro:514

Transcendencia: negación de toda:269
Transformación: de la ciencia:26-36 intra-epistémica:487
Trinidad: como misterio intelectual:499 en el sistema de representación-idea:499 triteísmo:500 de-personas:503
Unidad cuantitativa: 123-124, 127
Utopia: 327 y negación ética:480 heterotopía:496-497
Valor: 103
Verdad: 25, 31, 34, 49, 106, 109, 115, 181-182, 184, 203, 226-227, 231, 234, 237, 237, 289
"Vía moderna": 157-158, 163, 171, 176, 180
Vida: 235
Vida cotidiana: del burgués:135 lenguaje:136 tiempo:151
Vínculo: ruptura:164 interhumano:174
Vínculo jerárquico interhumano:98, 102
Vínculos: afectivos:13
Vivencia del burgués: 140
Vivencia: proceso de reflexión sobre la:12 y rumbos metodológicos:13 y cuestionamiento radical:14 de seguridad: 231 del otro:271 cotidiana:397
Vivencia-praxis: 123
Vivido: 40, 54
Vivir: vivir-la-relación:457 pregunta por el:479 vivir-afectivo en la relación:492 el mundo moderno del intelectual:501 ser-relación-histórica:503 la relación-proyecto de:510
Yo: nacimiento del:353 rehén:365 relación del:368

INDICE

Página

Prólogo a la Segunda Edición 9

Introducción 11

Capítulo primero: Para una Definición-re-definición de Episteme 23

1.- La ciencia en cuestión 25
2.- Los fundamentos de la ciencia 30
3.- Superando a Kuhn 36
4.- Más allá de Foucault 39
5.- Primera aproximación, por exclusión, al concepto de episteme 43
6.- Definiendo episteme 50
7.- Proceso de producción de la episteme 56
8.- Excurso: la Huella en Derrida 72
9.- Coda: sobre la hermenéutica 76

Capítulo segundo: Un Mundo de Vida y su Episteme: la Feudo-aristocracia 83

1.- El hoy sigue al ayer 85
2.- El mundo de vida feudo-aristocrático 86
3.- El mundo feudal 94
4.- La episteme feudo-aristocrática 101
5.- Los Discursos de la episteme feudo-aristocrática 104
6.- El discurso paradigmático: Tomás de Aquino 105
6.1.- Fundamento 105
6.2.- Ordenación 107
6.3.- Relación 109
6.4.- El individuo desde la relación 112
6.5.- Ciencia 114
6.6.- El concepto de la relación 116
6.7.- Jerarquía regida por el ojo 118
7.- Coda griega 123

Capítulo tercero: La Episteme Burguesa en el Mundo Feudal 129

1.- El mundo de vida de la burguesía 131
2.- La episteme burguesa 138
3.- La episteme burguesa habla en los discursos: Ockham 141
4.- La vía moderna y la devotio moderna: dos gemelos de una misma madre 161

Capítulo cuarto: Epifanía de la Episteme Moderna: El Discurso Religioso

1.- La religión del individuo 163
2.- Lutero 165
2.1.- Talante y episteme 165
2.2.- El sujeto-individuo 169
2.3.- Lutero-individuo paradigmático 171
2.4.- La fe sola como salida 175
2.5.- La conciencia del individuo-sujeto 180
2.6.- El sujeto-individuo ante Dios-individuo 183
3.- El individuo-sujeto en la espiritualidad cotidiana: Ignacio de Loyola 185
3.1.- ¿Contrarreforma? 185
3.2.- Ignacio - Lutero 187
3.3.- Ignacio individuo moderno 188
3.4.- Fe moderna 196
3.5.- Acción Ejercitante 197
3.6.- La vida es historia individual 200
3.7.- Individuismo no es individualismo 201
3.8.- La Iglesia jerarquía institucional 203
4.- Segunda pista: Trento 205
4.1.- Nueva episteme en la Iglesia católica 205
4.2.- La salvación del individuo 208
4.3.- La comunidad ausente 213
4.4.- De comunidad a institución moderna 217
5.- Coda: periodización de la episteme moderna 221

Capítulo quinto: Todo Saber es Moderno 223

1.- Descartes 225
2.- La ciencia 235
2.1.- El mundo es orden mecánico-matemático 235
2.2.- Francis Bacon 237
2.3.- Galileo 239
3.- Humanismo del yo 242
3.1.- Humanismo naturalista 242
3.2.- Thomas Hobbes 249

Capítulo sexto: Desde el Yo, el Otro es Inaccesible 257

1.- Las trampas de la libertad 259
2.- El determinismo predestinacionista 261
3.- La libertad de elección 266
4.- La libertad hipostasiada 267
5.- La persecución de lo determinado 274
6.- Lo social como arte-facto 276
7.- Pausa: aquí estamos 283
7.1.- El modelo de la episteme moderna 283
7.2.- El ojo-rey 286

Capítulo séptimo: ¿Crisis de la Episteme Moderna? 297

1.- ¿Crisis de la ciencia? 299
2.- ¿Crisis de las ciencias sociales? 306
3.- ¿Post-modernidad? 310
4.- La episteme de la modernidad sigue viva 327

Capítulo octavo: En Busca de la Relación Ausente 337

1.- A partir de la mística popular: Martín Buber 339
2.- Bebiendo aguas bíblicas: Emmanuel Levinas 358
3.- Buceando en los orígenes 369
3.1.- El principio materno 370
3.2.- Desde el neolítico mediterráneo 374

3.3.- La realidad como relación de elementos 379
3.4.- De la razón pura a la impura relación: Ortiz Osés . . . 380

Capítulo noveno: El Mundo de Vida Popular 395

1.- Desde la vida misma 397
2.- La familia popular venezolana 399
2.1.- Matricentrismo 399
2.2.- La madre 402
2.3.- El hijo varón 407
2.4.- La hija 415
2.5.- La pareja 416
2.6.- Los hermanos 421
2.7.- El padre 423
3.- El sentido es matrial 427
4.- La interpretación de José Luis Vethencourt 429
5.- Homo convivalis 438
6.- Coda: ¿Matri..ocialidad? 444

Capítulo décimo: Una Episteme de la Relación 455

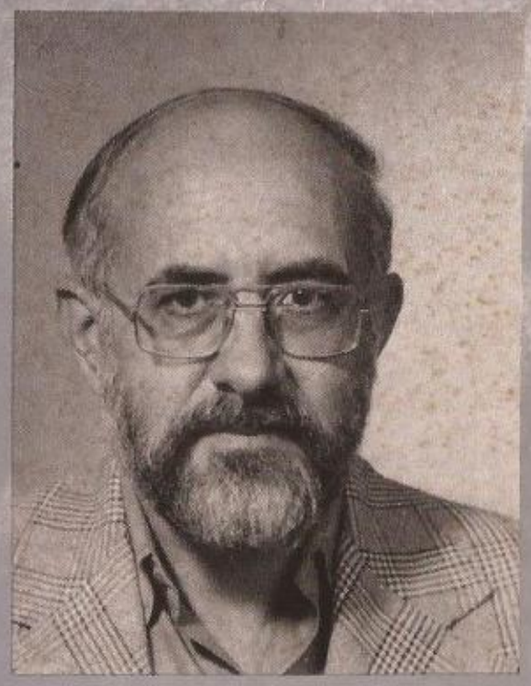
1.- Episteme popular 457
2.- Aproximación última a la relación desde la modernidad . . . 459
3.- El esfuerzo latinoamericano 465
3.1.- Juan Carlos Scannone 465
3.1.1.- Escolio 478
3.1.2.- Algunas observaciones más al pensamiento de Scannone 479
3.2.- Enrique Dussel 481
3.3.- Paulo Freire 489
4.- La relación como raíz de la episteme popular 491
5.- La singularidad desde la relación 497
6.- La persona es intrísecamente relación 502
7.- Sólo la ética justifica 508
8.- Cierre abierto 515

Referencias Bibliográficas 517

Autores citados 539

Indice analítico 545

Indice: 563



Alejandro Moreno Olmedo

Nacido en 1934, en Torralba de Oropesa, Toledo, la de Garcilaso y el Greco, residente y nacionalizado en Venezuela desde su adolescencia, hace ya 43 años. Alejandro Moreno es religioso salesiano y sacerdote, licenciado en Psicología por la UCAB., summa cum laude, doctor en Ciencias Sociales por la U.C.V., postgraduado más de una vez en la Complutense y la Simón Bolívar, profesor titular en la Universidad de Carabobo y profesor invitado en cuatro universidades nacionales más y una argentina. Inmerso en la vida de un barrio caraqueño, en vaivén de ida y vuelta barrio-universidad-barrio, ha publicado más de treinta artículos y varias obras menores sobre temas de psicología y, especialmente en torno a la realidad popular venezolana. Al margen de la ciencia, es autor también de un poemario. Fundador con un grupo de idealistas entusiasmados del Centro de Investigaciones Populares (CIP).

El Aro y la Trama resume más de una década de investigación, reflexión y crítica sobre la ciencia, la Modernidad y la vida de nuestro pueblo.

Maritza Montero ha dicho sobre la obra "Es un trabajo que me gustó mucho, que discutí con muchísima satisfacción y provecho con Alejandro. Como todos los trabajos que a uno le gustan mucho, da lugar a la discusión, **porque es bueno**; sino, no habría nada que discutir".

Miguel Martínez ha afirmado: "Lo disfruté muchísimo, lo analicé detenidamente, y el impacto mayor que me produjo fue la interdisciplinaridad que el autor desarrolla sistemáticamente. He visto un análisis minucioso, filosófico, histórico, sociológico, de gran riqueza psicológica, para agrupar todas estas disciplinas con dominio, sistematicidad, orden, yendo a las ideas matrices que forman la cultura occidental. **Lo considero algo único**. Todavía debo añadir que presenta una redacción perfecta, con un uso de los términos precisos, con una puntuación que uno puede leer con disfrute".

y José Luis Vethencourt: "**Es un trabajo asombroso**, de la episteme popular como alternativa; realmente asombra porque **significaría la respuesta de los pueblos latinoamericanos marginales** —el colmo de la reducción—, la respuesta espiritual y ética al mundo actual. Sería una respuesta profunda, que sale de lo profundo en momentos de crisis"